
UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 07 08 08 010 7

ביעור טיט היון

שבו הטיח יהושע העשיל שור

(הוא בעל החלוץ)

פני ארבע מאות וחמשים מאמרי חז"ל

וביאורן ברוח היהודית

על ידי

מאיר קאהן ביסטריץ.

הוצאת המחבר.

פה פרעסבורג תרמט לפ"ק.

נדפס בדפוס של דוד לאווי ואברהם דוד אלקאלאי בפרעסבורג.

O. H. Schorr's

talmudische Exegesen

(dargestellt in dessen Jahresberichten „Hachaluz")

auf ihren wissenschaftlichen Gehalt

kritisch untersucht und beleuchtet

von

Majer Kohn Bistritz.

Verlag des Verfassers.

Pressburg,
Druck von Löwy & Alkalay
1888.

בִּיעוּר טִיט הַיָּוָן

שבו הטיח יהושע העשיל שור
(הוא בעל החלוץ)

פני ארבע מאות והמשים מאמרי חז"ל

וביאורן ברוח היהודית

על ידי

מאיר קאהן ביסטריץ.

הוצאת המחבר.

פה פרעסבורג תרמט לפ"ק.

נדפס בדפוס של דוד לאֶווי ואברהם דוד אלקאלאי בפרעסבורג.


LIBRARY
NOV 29 1968
UNIVERSITY OF TORONTO

הקדמה.

תוכן העקרי של כל הקדמה הוא ההודעה של שני דברים הללו: א) הודעת הסבה, שהניעה את המחבר לחבר את הספר, ב) הודעת התכלית, שרוצה־להשיג על ידי חיבור הספר; ואם כך הדבר, אז דעתי וְעִמִּי בודאי גם דעת הקהל, שכתיבת הקדמה זו היא אך למותר, מאחר ששער הספר הזה מספיק לתת דין וחשבון על שתיהן, תחלתו מגדת בבירור את הסבה וסופו יודיע את התכלית. והנה ביותר יִפָּלֵא אם כן בעיני כל רואה הקדמה זו ובצדק ישאלני: אם תדע בעצמך, שכבר יצאת בבחינה זו ידי חובתך על ידי שער הספר, למה בכל זאת כתבת הקדמה? לשואל זה אני אשיב, כי אותה הוכחתי ביחוד רק לאלה, שאינם בקיאים בספרות היהודית ושלא שמעו מעולם מי הוא זה ואיזה הוא אותו האיש, שבסבתו חברתי את הספר הזה, למען ידעו מראש מה שמו ומה שם ספרו, מאין בא ומה מלאכתו, במלה אחת: למען בין יבינו את אשר לפניהם ויהיו מראים עליו באצבע, כי הוא זה, אצל קריאת כל סימן וסימן בספר הנוכחי. — —

תא קורא יקר, ההולך לתומו ומעלים עין מן ספרי המינים כל ימיו, תא ואחוי לך רַמָּאֵי דפומבדיתא, שבודה שקר מלבו ובוטה בפיהו כמדקרות חרב. — בעל החלוץ או יהושע העשיל שור הוא יהודי פולוניא, שדומה לשאר אחיו העברים בארץ זו בכל בחינה, הן לטובה והן לחובה. דרכי ומנהגי ומהות ותכונת נפש כלומר מצב הגופני ומצב הרוחני של אחינו בני פולין נודעים למדי בשער בת רבים, עד שאין צריך להרחיב כאן את הדיבור על אדות ענין זה. — כל זמן שמנהג אבותיהם בידיהם בבחינה גשמית, קוצותיהם תלתלים, פיאותיהן ארוכות ומסולסלות, זקנם מגודל, צניף טהור (שטראמעל) על ראשם ומעיל ארוך (חַלַאטט או שוביטצע בלע״ז, שסתום מאחוריו ואינו מפציע לכאן ולכאן) לבושם, טובים הם למראה ונחמדים להשכיל. רָוַח ורחב לִבֵּנו כי נראה אותם אז, ונאמר בפינו: כמה נעימים בתוארם וכמה הדורים בלבושם! קריצת עיניהם ותנועת פניהם החיה (das lebhafte Mienenspiel) תְּחַדֵּנוּ בשמחה; ולא זו בלבד, כי אם גם ביטוי המבולבל וְהַמָּשְׁחָת עם הנגינה, המיוחדת להם־(Jargon), יערב אז לאזנינו, לפי שעל ידי סגנון לשון זה יִשְׁתַּלֵּם המחזה המקורי הזה (diese originelle Erscheinung) ויקבל את המטבע העצמי (das eigentliche Gepräge). לא כן הוא, כשמניחין את מנהג ישן נושן זה ופונים למנהג, אשר מקרוב בא ושנקרא מאָדע (Mode)[1] כשמגלחי

---

[1]) אחינו בני פולין, משתמשין לומר במקום מאָדע (Mode) מאָדדע, ובודאי הצדק אתם לפי דעתם. כי כמו שהדור החדש בארץ זו מייחד לכל מלה עברית או תלמודית את מקורה בשפה נכריה, כך נהגו הזקנים שבה לפנים בהפך, למצוא מוצא של כל מלה זרה בשפה הקדושה; ובכן גזרו מלת „מאָדע" מן מִדָּה, ששרשה מדד, והכפילו הדל״תין לומר מאָדדע", ואם המאָדע טובה ומשובחת, אז היא מִדָּה נאה וכשרה, ואם היא מאָדע פחותה ונרועה, אז היא מדה רעה ואינה הגונה. והנה לפי שהשינויים והחילופים (die Schattirungen) אצל המאָדדע רבים ושונים, לפיכך איני רוצה לפורטם ולהוגיע בם את הקורא, אלא אזכיר קצת דברי שטות של מאָדדע

את ראשם חָלָק, קוצצים את הפיאות, יִפִּי את הזקן ומניחין רק את הַשָּׂפָם (Schnurbart); אם יסירו את הצניף וישימו כובע תחתיו ולובשים גם כן במקום החלאטט מעיל מסודק (אַ רָאקק מיט אַ ספּאַלט), אז פנה הודם, פנה זיום ופנה הדרם. ברגע אשר יאחזו במאָדרע גשמית, ברגע זה יתהפך המחזה הנעים, שציירנו למעלה, לצורת מָשְׁחַת התואר (zur Fratze), המביאה לידי גיחוך והמעוררת מיאוס וגועל נפש. — נכונן נא את פעמינו אחר שלושת האנשים, המתהלכים שמה לרוח הגן הכללי (öffentlicher Garten). — כלם מגולחי ראש, קצוצי פיאה ומלובשי בגדי איירופא; ואם גם ברכיהם יפיקו בהליכתם (ihre Kniee schlottern), שְׂפָמָם דומה לחתיכת טִיט, שנשלכה על גבי השפה, והכובע על ראשם יתנודד וינוע כאניה בלב ים בשעת הסער, מכל מקום מחזיקים אנו אותם לאירופיאים גמורים, שאינם זזים מדרכי המאָדרע אפילו כחוט השערה, עד אשר פותחים את פיהם וישיחו איש את רעהו בלשון עלגים ובנעימה ובזמרה, המסוגלות להם, אז בין נבין את אשר לפנינו, והקול, ששמענו, מהפך את דם לבבנו לקרח. מה זאת נשמע? נשאל אותנו; ואת האנשים האלה נשאל: למה התנצלתם את עֶדיכם, את בגדי אבותיכם, ותתחפשו בלבושי נכרים, המעירים את הַהֵפֶךְ עוד ביותר (die den Contrast noch mehr hervorheben), שביניכם ובין הבגדים האלה?? ראו נא גם ראו את אשר עשיתם עתה! מלתכם העוברת דרך הגרגרת, היא תשרוט בנפשנו שרטת עת מפיכם נמלטת, ובאשר תנוח, שם תחבל הרוח; אולם, אלו הלכתם בעקבות אבותיכם ואלו שמרתם ארחות עולם קדמוניכם, לא היה אדם חושש ולא היה משים לבו לניב שפתכם, לפי שזה ובגדי חמודות הישנים שלכם מתאימים יחדיו ונראים כדבר טבעי, שאין שום אדם יתנגף בו; עכשיו, שהפכתם את הסדר, תקחו בָּשְׁנָה ותמצאו בוז וקלון. — והנה, כמו שנוהג אצל אחינו הפולנים בענין גופני, כך נמי נוהג אצלם בענין רוחני. כל זמן שמתנועעים בעיגול, המיוחד להם מאז, ושוהים בהגבול, שהתוו להם אבותיהם, רצוני לומר: כל זמן שעוסקים בתורה לשמה וכן גם בחכמה לשם התורה, דהיינו שעושים כאבותיהם את החכמה כעזר אמצעי לקיום ולהרמת קרן התורה, פאר וכבוד ינחלו והוד והדר לפניהם. את התורה צוה לנו משה, דייקא ל נ ו, אשר נהגה בה כל חימים ואשר לא תזוז מפינו עד מפח נפש האחרון; ולפיכך היא גם חכמתנו ובינתנו לעיני העמים, שאינם מתעסקים בה בתמידית ובאמת ובתמים, כי רק המתמיד בה והיודע להוקיר את ערכה וקדושתה, רק הוא יראה נפלאות מתוכה כמו שיראה גם כן שכר בעמלו, בפנות אליו הכל מקצות הארץ לבקש תורה מפיהו ולכרוע לפניו ברך. ובאמת! כמאז הביא כן מביא גם עתה השימוש בתורה ובחכמה כהלכתו יקר ותפארת לילדי העברים, שבארץ פולין. מלפנים לקחו לכל מדינה ומדינה אנשי שם מארץ הזאת, להיות מורי הוראה ומרביצי תורה בקרב ישראל, ובכל מקום שהוציאו להם קתידרא לדרוש וללמד, שם גם הכתה התורה שורש ותעש פרי. כל ידיעתנו — בתודה משמיעים אנחנו זאת בפומבי — כל ידיעתנו בארבע אמות של הלכה ומה שנלוה אליהן

הספרות, שלמדו אחינו מחכמי העמים. כשמוציאים איזה כתב יד בדפוס, כותבים מבוא ארוך שבו מודיעים: א) שהכתב יד כתוב על קלף בתבנית חצי או רביעית ושמינית בוגין, ב) שקומתו ורחבו כך וכך, ג) שהכתב ממושטש או יפה ונעים, ד) אם נמצא בביבליאטיקא אחת או בכמה ביבליאטיקין, ה) שהיה גם למראה עיני רב גדול פלוני, ו) כמה מחברים מזכירין את שם הכתב יד ואת שם המחבר, ז) חלופי הנוסחאות, שבכתב יד אחד כתוב "אמר", בשני "תני" ובשלישי "סבר", ח) שמות הספרים והסופרים, המובאים בו, ט) כמה פעמים נזכרת בו המלה "נפש" וכדומה דברים של מה בכך, העומדים ברומה של טפשות, אשר לא שְׂעָרוּם אבותינו.

היתה מידם לנו, ורק אשר האצילו עלינו מרוחם זאת היא נחלתנו עד היום; והודות והלל לאל עליון, שהניח לנו עוד גם עתה בארץ פולין שרי תורה וגאונים מובהקים, המאירים ככוכבי השמים והמשקים את העדרים, צאן עדר ישראל, מבאר תורתם, כמו שנמצאים שם גם מביני מדע וחוקרים חריפים וזכי השכל, המעמידים את חכמתם והשתדלותם וכל יגיעם ועמלם רק בעבודת הקודש של התורה, כדי לכוננה ולסעדה, להקימה ולקיימה ולהרים קרנה בכבוד. — אך לעומת הפנים שוחקות, שמַּרְאָה לנו ארץ פולין מעבר מזה, תַּרְאֶה לנו מעבר האחר פנים נזעמים וזועפים. — חבור עצבים נמצא בארץ הזאת, המתעולל עלילות ברשע ואשר כל מגמת פניו קדימה, להכאיב כל חלקה טובה, שביהדות, על פי דרכי המאָדרע הרוחנית. אנשי מדות רעות פרו וישרצו וירבו ויעצמו בה במאד מאד, אנשים, אשר עזבו את דרך הלימוד של אבותיהם (שהיה מלפנים לתפארת ההולכים בו נגד עם ועם) וימירו אותו בתבנית שור, בדרך שהולך עליו אותו האיש, המתואר בספר זה, ואשר עליו רק בוז וכלימות ישיגו.— זו דרכם כסל למו. או שישליכו מורשת קהלת יעקב אחרי גום מכל וכל, או שעוסקים בה לבד כדי לגלות בה פנים שלא כהלכה ולתתה לשמצה בעיני כל. מושבעים ועומדים המה מהר המאָדרע, לחבל ולהשחית, לנתוץ ולהרוס ולהלעיב ולהשפיל עד היסוד בה; ובכל מקום שתראה חמשה או עשרה יהודים עומדים או יושבים באגודה אחת, אינך צריך להסתפק כלל על אדות שיחתם. מעמד ומושב לצים הוא, באשר משחיקים ומלעיגים ליקהת אם, היא התורה שבכתב, ולהדרת הַבַּת, היא התורה שבעל פה. אמת הוא, שגם בשאר ארצות עוברים היהודים חוק ומפירים את הברית, שבינם ובין אביהם שבשמים; אבל כמה גדול ההבדל שבין אלה ובין היהודים, המתגוררים בארץ פולין! הראשונים קרים בטבעם ובמזגם וכח דמיונם אינו חזק כל כך, ומשום הכי יורדים הם למטה ממדרגה למדרגה רק במתינות ולאט לאט, ומניחים על ידי כך גם אל המתבונן על דרכיהם פנאי להשמר מפניהם ולהנצל מדרך רע, מה שאינו כן אצל אחינו, בני פולין. המה נלהבים וקולטים אש בין רגע, מוחם חריף ומחשבותיהם חיות, ולפיכך עושים הכל בחפזון, הופכים את הקערה על פיה ושופכים את הילד עם מֵי הרחצה בסבוב יד, במלה אחת: כפרץ רחב יתגלגלו פתאום וישטפו עמהם גם את ההולכים לתומם. דולגים מן הקצה אל הקצה. היום הם חסידים ואנשי מעשה ומחר מינים ואפיקורסים, ובכן רבה השערורה, אשר נִהְיָה על ידם בכל הארץ. נוסף לזה, שהיהודים, אשר בשאר הארצות, כותבים את ספריהם בלשון, אשר תְּהַלֵּךְ רק בארצותם ואשר לא יבינו היהודים של ארצות אחרות, ובשביל כך אינם יכולים ספריהם (אם כוללים דברי מינות) לגרום כל כך רעה בתוך מחנה ישראל הכללי, מה שאינו כן אצל יהודי פולין. הם כותבים את ספריהם בלשון, שניתנה בה התורה, וללשון זו יש מהלכים בכל מחנה העברים. כל ישראל יש להם חלק בה ובכל מקום יודעים אותה, ולכן באשר יגיעו ספרי כותבי פלסתר בלשון זו, שם המה כנגע צרעת, שאין לו תרופה ואשר ידבק בכל הַקָּרֵב אליו. — ואם לא השחוק לך, בת פולין, שהאנשים האלה קורין לעצמם „בעלי השכלה"? יען שמלעיגים על דיני ומנהגי ישראל, יודעים מעט מחכמות חיצונות ולערבב בכתביהם זעיר שם זעיר שם מלה משפה נכריה, או יען שמְחַקִּים כמו הקוף את כל הבל של שטף הזמן (Zeitströmung) וסרים למשמעת המאָדרע, לכן יש להם גם זכות להקרא בשם פילוסופים ומשכילים? לחטאים האלה בנפשותם אני אקרא פה: אינכם בעלי הַשְּׂכָּלָה, כי אם בעלי הַשְׂכָּלָה, יען שִׁכַּלְתֶּם את התורה מאדם, הבאים מלפנים לדרוש ולבקש לה. השכלה ודאית ואמיתית אינה אותה השכלה בכלל, שתעודתה להרחיב

את המדעים ולחדד ולשנן את ההגיון והעיון, כי אם אותה השכלה בפרט, שנקראת הַשְׂכָּלַת הלב (Herzensbildung), ובמקום שיש השכלת הלב אין חולקין על רבונו של עולם ולא על תורתו הקדושה, יען השכלה זו תלמדנו מוסר ודרך ארץ, שעל פיהם נשמיע בנחת את דברינו ולא נדבר עתק על ענינים עתיקי יומין. — — — בואו הנה ושמעו אלי, בעלי השכלה מדומה, וישמע אליכם אלהים אם תשיתו גם לב אל דברי, הנאמרים פה באמת ובצדק.

כל המכירים אותי מעודי ועד היום הזה יאמרו לכם, שאינני הוֹוֶה (Fa-natiker) ולא קַנָּא (Zelot), לא מַבְהִיל ולא מַהְבִּיל, שמסלק את מתנגדו בשיחה בטלה או באלף קריעות. איש פשוט ותום דרך אנכי, שאוהב את האמת מכל ואשר לא יזוז ממצות המוסר, הנימוס והדרך ארץ אפילו כחוט השערה. אני אסבול ואשא כל דעה, שאשמע באזני, ואקרא ואשנה כל דעה, הכתובה בספר ואפילו כשמתנגדת להשקפתי, אמנם רק באופן, שלא תהיה פוגמת ופוגעת בכבוד השלושה, אשר שמתי לי לקו ולמשקלת ואשר נזכרים למעלה מזה; כי באופן הַהֵפֶךְ אשטה מעליה ואעבורה ואשים את עצמי כחרש לא ישמע, או — אם יציקני קול פנימי או קול חיצוני — תצלח כאש חמתי ובערה ולהטה ואין מכבה. מוסר, נימוס ודרך ארץ למדתי מאז בבית הורי, מנוחתם כבוד; אבל אם גם הרבה למדתי בבחינה זו מרבותי, הרבה יותר למדתי משרים ויועצי ארץ, אשר ארחתי להם תמיד לחברה כמו בימי טובה כן בימי רעה, והם המה לבדם יניעוני להגיד לכם דעתי בבחינת כיבוד התורה, אשר חללתם ותשכיבו למעצבה. לא רוח יהודי פרטי ידבר פה מגרוני, כי אם רוח מוסר כללי, רוח, אשר לקולו יטה אזן כל בעל נימוס ודרך ארץ, אם שהוא בן ברית או אינו בן ברית. — —

אתם תאמרו: „כי התורה כבר שבורה, מגואלה וסורה, עקומה וכפופה כמו עגלה ערופה, כי אין לה עוד תואר, לא יופי ולא זהר, כי תחסר כל ריח וגם טעם ולית, וכי לשַׁדֵפַת סופתה אין עוד ישועתה, הכל כאשר לכל יען כי זקנה ושיבה זרקה בה; ומאחר, כן תאמרו הלאה, כי בלתה ואין לה עוד עדנה, אור חשך באהלה והיא מעוררת רק לעג ושחוק בעיני כל רואיה, לכן נאה לעזוב חָרְבָּה זו, למען לא נִקָּבֵר תחת שבריה ולא נהיה לבוז על ידה". — שמעה אזני, את אשר תאמרו, ותבן לה; אולם, האמת הוא הדבר, כי התורה „מעוררת לעג ושחוק בעיני כל רואיה" יען כי זקנה? נשוטטה נא בקריה ונלכה על ההרים לראות מי ומי אלה הם, אשר ילעיגו על חורבה ויתקלסו בלוחות ובשברי לוחות, המונחים בארון. — — — שם יתהלך איש בחוץ על משענתו, כפוף ומעוך וכתות מרוב הימים. פניו ירוקין כשעוה ומלאים קמטים, כאלו חרשו חורשים על גביהן והאריכו למעניתם. מאפו תזוב ליחה, מבלי שתהיה לאל ידו לעצור בעדה ולצוות עליה, שלא תצא מעצמה ושלא תעשהו לדראון. שפתותיו מתרפטות ומרפרפות וְתוֹרֵדְנָה ריר על זקנו. עיניו כהות ושוכבות עמוק בחוריהן וברכיו כושלות וְתְפָּקְנָה, יען נלאו נשוא את כובד הגוף, במלה אחת: חורבה מְגֻשֶּׁמֶת הולכת וזוחלת לאטה בתוך רחובות הקריה; ומי הוא זה ואיזה הוא, אשר מלאו לבו לשחק על חורבה זו וללגלג עליה? נער מִשְׁלָּח, נָבָל, איש בלי שם, בור וריק או — בסגנון לשון של אחינו בני פולין — אַ שַׁיגֶעץ, אַ וַואַנְער (דורך גת) אַ דראַנג, אַ יונגאַטש, אַ חאַטראַטש וכדומה להם, אבל אנשי מוסר, בעלי נימוס ודרך ארץ כורעים ומשתחוים לפניה, ינצרוה מכל משמר ונותנים פאר וכבוד אל הזקנה גם בחרבונה. — אבל עוד מחזה אחר, כדומה לזה, תכין הקריה לנגד עינינו. — שם,

במקום היותר חשוב שבתוכה, מתנשא בנין פאר, שמושך עליו עיני כל עוברים ושבים. מה הוא הבנין הזה? למה, לאיזה תכלית ובשל מי הוּקם? אוצר כלי חמדה ואוצר מעשה ידי אמן (Museum) הוא. בו צבורות חמודות הדומים כמו כסף וזהב, ברזל ונחשת, אבני שוהם וראמות וכדכוד, וכן גם מלאכת מחשבת של חכמי חרשים במתכות, בעץ, בצבעים, ברקמות ובדומה; אבל על ידיהן יחנו גם פסלי עץ ואבן עם צורות ותמונות מְשֻׁחָתֵי התואר, אלילים אלמים בתבנית השקץ והעכבר, שעירים ושדים, אשר נורא ואיום מראיהם, לְהֶוָה מבוקעה עם רושם אות אחת, התיכת ברזל, שעלתה עליה חלודה ושלא ניכר עוד מהותה, לוחות אבן עם שרידי כתב הצורות (Hyroglyphen) ושברי לוחות; ועל כל תעלומה, שהוציא שליעמאנן (Schliemann) וחבריו לאור, על כל דבר, שנופל תחת סוג חרושת אבן, חרושת מסכות, חרושת פסילים ומלאכת הציור, ישמחו מלכים ורוזני ארץ וכל העומדים תחת ממשלתם כעל מוצא שלל רב. בעיניהם כל מציאה כזו, אם גדולה היא אם קטנה, אומרת כבוד, יען תספר להם קורות ימי קדם באין אֹמֶר ומלה, ולכן יְכַבדו בשוה את נצר נתעב, אשר בו שבר רגל או שבר יד, כמו את המצבה, אשר שיאה לעב יגיע (Obelisk). זאת נודע לנו גם כן, עת נשא את עינינו על המצודות (Burgen), העומדות על ראש הרים רמים ואשר, אם גם כבר עברו עליהן כמה וכמה מאות שנים, נצבות עוד היום על מכונן כמו מקדם. מי שָׁמְּרָן מהתמוטטות ומי הצילן מחרבן? התשובה על זאת היא קלה. על כל דבר עתיק יומין ינוח כבוד, אשר ימלא את רוחנו ברגש קודש; נוסף לזה, אם בא לנו הדבר בנחלה מאת אבותינו. יראת הכבוד מפני דבר הנכבד, בחיבור מוסר, נימוס ודרך ארץ, הניעה את בעלי המצודות להוציא, זה אחר זה, כסף אין קֵצֶה על קיומן; ועל ידי זאת הנחילו לא לבד לקדמוניהם כבוד, כי אם גם לעצמם, מאחר שכל המכבד יְכֻבָּד. — — —

ועתה אשאלכם, בעלי השכלה, שאלה אחת קטנה. — הגידו לי: למה אתם יוצאים מן הכלל בבחינה זו ולמה לא תכבדו את התורה, אם גם לא מפאת האמונה מכל מקום מפאת המוסר, הנימוס והדרך ארץ? הלא זקנה אמכם, זו התורה הקדושה, ולמה תָּבוזו ליקהתה ולא תשימו על לבכם, שכל מה שהוא עתיק יומין ראוי לכבוד?? ואם גם כדבריכם כן הוא, שיש בתורה כמה בקיעים ושברים, מומים ונקודות כהות, למה לא תביטו על אבני נזר אלה, המתנוססות בה לרוב, ולמה תִּגְרַע אם כן נחלתה בגבול הכבוד מנחלת בית אוצר כלי חמדה (הנזכר למעלה), הכולל גם כן הכל, דברים נאים ודברים מכוערים, ובכל זאת יכובד מאת אנשי מוסר ובעלי נימוס ודרך ארץ??? ידעתי גם ידעתי את אשר תשיבו לי על שאלתי זאת והוא: המשל, שהבאת לנו, אינו דומה בשום פנים אל הנמשל. הדברים, אשר נקבצו בבית אוצר כלי חמדה, אין גורמין שום היזק לבני אדם, לא נזק גשמי ולא נזק רוחני, אלא אדרבה נתונים הם לנו לתועלת כללי, ללמוד מהם את הטוב והמועיל, את היופי והנעים, את הרם והנשא ולהתרחק מן הכיעור כלומר לדבקה בהקנינים, אשר יבינו לנו עונג ולסור מאחרי אלה, שמכעיסים אותנו גם כעס; ולא זו בלבד, אלא שימת עין עליהם תלויה ברצון עצמנו, אם נאבה נתבונן עליהם ואם לאו נחדל, מה שאינו כן אצל שמירת מצוות התורה, שכל אחת ואחת מהן גורמת נזק, תתן אותנו ללעג ולקלס בעיני העמים ותחייב אותנו לעשותה באונס, בהכרח ובִכְפִיָּה. על ימיננו עומדת מצות עשה לשטנה לנו, ועל שמאלנו עומדת מצות לא תעשה למורת רוחנו. על כל צעד ופסיעה ועל כל תנועה ונידנוד מְלַוִּין אותנו ואין מניחין לנו להתעלם מהן. פה גורמין מאכלים כשרים ואכילת מצה הפסד ממון (לפי שמאכלים אלה הם ביוקר)

ומעמיסין מחסור על העני, ושם גורמת שמירת שבת ומועד הפסד זמן וממילא גם הפסד ממון, לפי שהזמן הוא ממון. ומה נאמר אל החרפה, שגוללת עלינו מצות ציצית או מצות תפילין, מאחר שאנו מוכרחים להתעסק בהן לפעמים בפרהסיא, בשבתנו על מסלת הברזל בערבוביא עם בני דת אחרת? אחת דברנו אליך ופעם שנית נשמיעך, כי שונים המה הדברים, הכלולים בהמשל, מן הדברים הכלולים בהנמשל. הראשונים עושים לנו נחת רוח ועל האחרונים אנו מצטערין ונראה עליהם בשאט בנפש". — אם כלו בזה תלנותיכם, קלי הדעת בדת, לשומם לאַל ולאפס לא יִבָּצֵר ממני, יען רוח ממרום — והיא האמת — תחייני, תחליף כחי מחדש ותעשני כמעין המתגבר, אשר מימיו לא יכזבו. — אשאלה אתכם פה שנית במו פי ואדע, כי התשובה על שאלתי זאת תִּשָּׁאֵר מעל. — הגידו לי אתם המתקנים, המְסַכְּנים את כל דרך ישרה שֶׁבָּרו להם אבותינו בימים מקדם, הגידו נא לי: איה הכספים ואיה הזהבים, אשר הרויחו המטים עקלקלותם מעת ששמעו למצות שפתכם ומעת נפתה לבם אחריכם להתגאל במאכלות טרפות, באכילת חמץ בפסח ובחילול שבת???
מאז החל נגף מאָדדע הגשמית והרוחנית בעם ישראל תפרח העניות כפל כפלים כמלפנים ומעמד המוסרי הולך עשר מעלות אחורנית. מחלת המאָדדע, לעשות הכל, בבחינת בקשת המותרות ותאוות שכנגד הטבע, כמעשה השרים והרוזנים שבאומות, לשבת כמוהם בבתים ספונים, למלא את הכרש עם פתבג, ללבוש בגדי חופש, להשתמש בעדת כלבים לצורך שעשוע הציד וכן במרכבות מרקדות רתומות לסוסים מזוינים, ללכת לבתי תיאטראות וקרקסאות, להֵרָאות על האצטדא (Renn-bahn) עם סוס דוהר, לקחת לו, נוסף על אשתו, פלגש (Maitresse), להרבות מספר משרתיו ועוד דברים כיוצא באלה, המְכַלִּין ממונן של בעליהם, מחלת מאָדדע זו דבקה גם בעשירי עם ישראל בזמננו; ולפי שחוששין, שעל ידי פיזור כסף זה תכלה פרוטה מן הכיס, לפיכך מְקַמצין מצד אחר, אוכלין טריפות או חמץ בפסח כדי למַעֵט בהוצאות, ומדקדקין ביותר עם העני, שלא יראה מהם צורת מטבע כל ימות השנה. לכל דבר יש לו דֵי כסף (אשר לא נחשב בעיניו למאומה), רק לעומת אחיו האביון יְאַמֵּץ את לבבו ויקפוץ מפניו את ידו. בית העשיר סגור ומסוגר לפני העני כמו מצודה, שסגורה לפני צר ואויב בזמן מלחמה. כשיקרב העני לבית העשיר, צריך ללטוש את עיניו תחלה ולחפש היטב, אם אחר כותל או פִּנַּת הבית אינו עומד כַּלְּשׁ (Polizist), המוכן והמזומן תמיד מאת העשיר להחזיק בדל אזן של העני ולתתו לבית כלא; וכשיצלח אל העני לבוא (בלי פגע ושטנה מצד זה) תוך שער החצר, שם עומד השוער עם מטהו (אשר כמעט רגע נהפך לנחש נושך בידו) לשטן לו ויעצרהו מלבוא אל החדר פנימה, או בת משק הבית (Stubenmädchen) עם חוטם סולד (mit einem Stumpfnäschen) אומרת לו דרך חור הדלת בגערה: אין האיש בביתו, הלך בדרך מרחוק, שוהה בכלוב צַיִד (Jagdclub), יש עתה ביקור רם (ein hoher Besuch) אצלנו וכדומה דברי השמטות רקים (leere Aus-flüchte) כאלה. ואם קרה יקרה לפעמים אופן, היוצא מן הכלל והוא: שהעני הוא מחבר ספר ויש בידו כתב מליצה מאת רב או דרשן הקהלה, כתב, שפותח כל חדר נעול, אז גוער בו העשיר בנזיפה אם רואה, שהספר כתוב עברית. הנגיעה בספר כזה תפעל עליו כאלו נשכו נחש. „עַם לא נכסף! עם חזקי מצח!" שואג בקול. „מי זה יהין להָבִיץ לי או להביא אלי גרוטאות (Plunder) כאלה, אשר ריחן פג זה זמן רב ואשר הועיל לא יועילו? הלא לבוז בעיני מיודעי הנצרים אהיה, אם יבוא אחד מהם לבקרני ויראה, כי כמו זה נמצא בביתי? צא מעלי משוגע, איש הרוח!

ואל שולחך אמור, כי אדבר משפטים אותו עת ״פֶּ״ש שנינו״. הדבר מפיהו יָצָא ופני המחבר העָני יחורו. ריקם בא וריקם ילך, כי העוסקים בתורה ובחכמה היהודית לא יפיקו היום רצון מאת איש עשיר יהודי. רק במשַׂחֵק בתיאטרא (Schauspieler), במחוללת מחולת הקנקן (Cancan), בכובש סוס פרא (Rossbändiger), במְרַקֵד עֲלֵי חבל ובאשה, אשר זנוניה בפניה ונאפופיה בין שדיה, רק באלה יש לו חפץ ועליהם יפזר כספו, אבל לתלמיד חכם ולשכל מליו יבוז, ולהוציא עליו אף אגורת אחת קטנה יחשוב לעון אשר חטא.

השמעתם מתקני הדת ומורידי כבוד התורה, בשל מי הרעה הזאת ומי אשר הסב את לב העם אחורנית, להרים תלונה על חוקי התורה ולחשוב מצותיה למעמסה? לא בסבת חוקי התורה, יען כי קשים וכבדים מנשוא המה, מתאונן העם, כי אם יען פִּקְפַּקְתֶּם (gelockert) את בנינה, קרקרתם את יסודה וַתְּזִילוּה בעיניו. את שלהבת יראת הכבוד מפניה בביתם ואת רגש הקודש אליה חִנַּקְתֶּם (erstickt) בלבבו, ולכן אחז בילד נכרי, במאָדרע הארורה הזאת. — לפנים בישראל חי היהודי העשיר חיי פשוטים ומסודרים, שאין מסבבים הוצאות רבות כמו תאוות המאָדרע, הנזכרות למעלה, ולכן הצליחו והרויחו, גברו וצברו כעפר כסף אף על פי ששמרו את השבת, אכלו מאכלים כשרים והיו נזהרים מאכילת חמץ בפסח. כל יגיע ועמל והשתדלות של העשיר היו מכוננים רק על שני דברים אלה והם: א) לפרנס את ביתו בכבוד רצוני לומר באותו כבוד, אשר לא יְהַלֵּךְ בגדולות, לא יעבור חוק ולא יסית לבקש מותרות, ב) להשכיל על דל, לתמכו ולסעדו ולפדותו ברעב ממות. כל ימות השנה האכילהו חמץ ובחג הפסח מצה מלבד ארבע כוסות ובשר וכדומה, שהעניק לו מטובו; וממילא לא היה גם העני מוכרח לאכול טריפות ולחלל שבת על פת לחם, כמו שלא היה גם כן מן הצורך לבקש לו הֶתֵּר, שיהא מורשה לאכול אורז ודוחן ושאר דברים, האסורים בפסח. אבל היום? עולם הפוך אני רואה היום בבחינת היחס, שבין העשיר והעני[1]). כל ימות השנה מַרְבֶּה העשיר לתת אל העני (כי יפגשנו על פי מקרה בשוק ואומר אליו: נִרְפֶּה אתה, נרפה. לא תאבה לעבוד ולעשות מלאכה, ולכן אתה אומר: הב! הב!) מצה וריב, ובפסח המץ, יען חומץ וחומס ממנו את רקיקי ושאר צרכי הפסח; וּבְדַבְּרוֹ כן, אז המאָדרע הארורה מדברת מתוך גרונו, מאָדרע, אשר למד מן האומות בסבת לקחכם הנמאס, שלא לשמוע על מצות התורה: „נתון תתן לו". בלָמדו מכם להכחיש בקדושת שתי התורות, הרגיל את עצמו להכחיש גם בסימן זרעו של אברהם אבינו והוא: להיות רחמן; ואם יוספים העם ללכת בנתיבות עקלקלות שלכם, אז — תחת אשר אמרו מלפנים עליהם: „כל ישראל חברים" יֵאָמֵר להם: (חס ושלום!) כל ישראל חזירים, כי אחד או שנים בעיר מה יתנו ומה יוסיפו? אבל עוד יש דבר אחד, שהזכרתי למעלה בשמכם ואשר דורש מענה קשה. — אמור תאמרו: „כי מצות ציצית או מצות תפילין גוללות עלינו חרפה, לפי שאנו מוכרחים להתעסק בהן לפעמים בפרהסיא, בשבתנו עם בני דת אחרת בערבוביא על מסלת הברזל"; אך על דִּבְרָתִי! טענה זו מסולקת גם הפעם על ידי שאלה והיא: למה לא יבושו הנצרים לשאת את סימן דתם, את השתי וערב על חָזֵיהֶם, ולמה לא יכלמו עת ידם מחזקת בּזֵר כדורים קטנים (Rosenkranz) לצורך התפלה או כשילכו בתוך המון חוגג (Procession) בראש חוצות? הוי אנשי תהפוכות, אשר דעותיהם סותרות אלו את אלו ואשר בדבריהם לא נמצא כי אם זרות! כל מאָדרע ומאָדרע

---

[1]) כדי לתת ציור שלם מן היחס הרע, שיש עתה בין העשיר והעני, הצגתי בסוף ספר זה את השיר „חרבן חדש", שמדבר על ענין זה.

תשאילו מן האומות ותעשוה לכם לקנין, ורק מאָדרע זו, שלא להתביש על ידי עֲשִׂיַּת מצוה בפרהסיא, רק מאָדרע זו אתם דוחין בשתי ידים? בושו והכלמו, אם הכלם תֵּדעו! בושו והכלמו, יען תבושו לְהַרְאות ציצית ולהניח תפילין!

אבל עוד דברים בגו ועוד יש מקום לְהַראות את עשיר זמננו מצד אחר, שבו יִגָּלֶה וְיֵרָאֶה לעינינו ההבדל הגדול, שבינו ובין עשיר מקדם, ביותר וביחוד. — גלגול חוזר בעולם, והעשיר מאתמול יִדַּל היום וְיִוָּרֵשׁ או מאשמת עצמו או מסבת מקרה רע, אשר הציגוהו פתאום ככלי ריק. ועתה נראה נא ונתבונן: איך התנהג עשיר מלפנים באופן כזה? בהשקט ובמסירת נפשו ברצון המקום נשא את גורלו, אשר נפל לו הפעם במרורים, לא זעק ולא התאונן, כי אם הביט למרום ויקבל את הגזירה, שנגזרה עליו מאת זה אשר עיניו משוטטות בכל הארץ, בחבה ובאהבה. הסכן הסכין מאז לְיַחֵס את משלחת הטוב והרע אל אביו שבשמים, ולכן החיש לו מפלט אצלו ויבקש בו מנוס גם בפעם הזאת. הלך אל בית הכנסת ויפתח את סדור התפלה, בכה ויתחנן ויאמר כמה וכמה מזמורי תהלים, אשר ענינם היה מתאים עם מעמד נפשו; וכאשר כלה להתפלל, רחב וְרָוַח לבו וַיָּשָׁב לביתו שָׂמֵחַ וטוב לב. למה ומדוע? בעל אמונה זה ראה בכח דמיונו את אב הרחמים יושב על כסאו ומלאכיו, עושי רצונו, סביביו, כמו ששמע גם כן מאחורי הפרגוד קול אלהים מדבר אל משרתיו אלה לאמר: מיכאל וגבריאל! רדו שניכם ועזרו אל האומלל הזה, למען תפלתו לא תשוב ריקם. אתה מיכאל תעמוד לימינו ואתה גבריאל תעמוד לשמאלו, כי את קולו שמעתי וממצוקותיו אחלצנו". זאת ראה וזאת שמע, ובסבת ציור החי הזה גם נעזר ונושע, יען שני מלאכים באו באמת אליו ויעזרוהו בכל מעשהו. מי היו שני המלאכים ומה שמם? אֹמֶץ לב וְסַבְלָנוּת המה (Muth und Ausdauer), אשר מלאו את רוחו ביתר שאת מאשר בראשונה ואשר הגשימו את מיכאל וגבריאל ויביאו לו עזרה בצרות. נכון לבו ובטוח בה׳, הלך לעשות את מלאכתו בחריצות ובלי לֵאוּת, ובכן השכיל בכל דרכיו וישב לאיתנו הראשון. — זו דרך כסל (ענין בטחון, מלשון: כי ה׳ יהיה בכסלך, משלי ג׳ כו) לעשיר מקדם, בעוד שזו דרך כסל (לשון כסילות) לעשיר זמננו. זה, מחוסר אמונה ובטחון בה׳, זה הוא כהבל נדף וכקש יבש לפני רוח. כקיר נטוי הוא ובגדר דהויה, אין לו על מה להשען, וכאשר כורע מיד יפול ולא יוסיף לקום. עִם הַטְּבִעָה במים, קפיצה ממקום גבוה לעומק, עם כדור מִקְנֵה רובה, סם המות, מַחֲנֵק נפש או עם שאר מיני מיתה מַשְׁלִים דרכי חייו. האין זאת, אתם המתקנים והמכחישים בקדושת שתי התורות?? את האמונה בה׳ ואת הבטחון בחסדו וברחמיו גזלתם מאת האמלל הזה, את רגשותיו הקדושים הִקְהֵיתֶם ואת לבו הבר הִרְעַלְתֶּם על ידי אפיקורסות שלכם, ומה נתתם לו חלף הקנינים הרמים האלה? קלות דעת בעשרו וְיֵאוּשׁ ברישו. על ידכם היה כאחד מאלה, אשר עליהם אמר הנביא: „והנה ששון ושמחה, הרוג בקר ושחוט צאן, אכול בשר ושתות יין, אכול ושתו כי מחר נמות". כל עוד היה הון ועושר בביתו, הלוך הלך אחר שוא ויפזר כספו לכל רוח, יען אמר בלבו: אם יתהפך עלי הגלגל ולא יצלח בידי עוד כְּלוּם, אז אני אדון לי ואעשה לי כלה (und werde ich mir den Garaus machen). משכילי שוא ופילוסופי שקר! עתידים אתם ליתן את הדין על זאת כמו גם על רעות רבות אחרות, אשר לא נשמע מהן מקדם בתוך עם ישראל אף שמץ דבר. אתם הריתם וְחַלְתֶּם והולדתם בתוכנו את הזוציאליסטים, הקומוניסטים, הניהיליסטים ואת המורדים במלכות ומידכם נִתְּנִים לנו, יען הורדתם אל מכסאו ותפרו את תורותיו ומצותיו. שמירת חוקי ה׳

ושמירת סדר חברה האנושית מחוברות יחדו, תתלכדנה ולא תפרדנה. במקום שהראשונים באים לכלל התמוטטות שם יתנודד גם האחרון, ובמקום שקושרים קשר על המלך העליון שם קושרים קשר גם על מלך האביון; ולכן, כמו שמתג ורסן הכרחים לבלום בם סוס פרא, כך האמונה הכרחית לכבוש ולעצור בה את ההמון, אשר לא ידע לבור לו בעצמו את הדרך, שהיא תפארת לעושה. אם גם לא תביאהו לכלל יראת הכבוד מפני הבורא ומובן מעצמו ליראת הכבוד מפני כל דבר שבקדושה, על כל פנים תלמדהו יראת העונש ותשמרהו על אופן זה מדרך רע.

ועתה אם נחזור עוד פעם אחת על הענין, שהיינו נושאים ונותנים בו במה שקדם, עתה תצא לנו אֲמִיתת דברינו מחדש ככסף מזוקק שבעתים בעליל לארץ והיא: כי אחינו בני פולין, שלא שינו את בגדיהם לא שינו את שמם, לא שינו את לשונם ולא שינו בפרט את מנהגי ודרכי אבותיהם, המה אבני נזר, המתנוססות במחנה ישראל לכבוד ולתפארת בכל בחינה. כולם אהובים במראיהם וכולם ברורים בשיחתם, כמו בשיחה, העומדת ברומו של עולם, כן גם בשיחת חולין, במילי דבדיחותא, אשר בכל הארץ יצא קום להרנין לב יושביה. לשונו לא תבין לנו מורת רוח, יען היא — אם תצא מפי לְביש הַחְלַאטט והשטְרַאמעל — דבר טבעי, וכל דבר טבעי אינו מכוער ואינו מגונה. אבל אם יעמוד לנגד עינינו פּוֹלָנִי לבוש בגדי אירופיאים ונשמע מפיהו צלצול בלתי נעים כזה, ואם יבקש להקרא משכיל, לפי שיודע להשתמש במעט ביטוים (Phrasen) של חכמי האומות וכן במלות לשון יוני ורומי, שֶׁמִּלְקְטָן בקושי מתוך הלעקסיקון, או כשירצה להכתיר את עצמו בשם פִּילוֹסוֹף, לפי שנותן תִּפְלָה באלהי ישראל ובשתי תורותיו, פּוֹלָנִי כזה הוא לנו למורת רוח ולגועל נפש. מעשהו נמאס ומתנגד לחוקי הטבע, ולכן צא, צא מנוול! נאמר לו בכלל על אדות מראהו החיצוני, וְהִבָּדֵל מתוך העדה! נקרא לו בפרט, לפי שמביא רעה על כלל ישראל על ידי שפיו מדבר אלינו בלשון הקודש. ידיעתו המצוינת בשפה זו, בקיאותו בתלמוד והריפות שכלו עם מנה גדולה של ליצנות תתן לו מהלכים בכל מחנה העברים, ולפיכך הוא מסוכן ביותר על ידי ספרו, שמשחית ומחבל גם את שארית הפליטה, את היראים עוד את ה׳ והחרדים על דברו. מום הוא, פגול הוא, אשר לא יֵרָצֶה; ולפיכך אין די מלה להזהיר את העם מפניו, מפני צרעת ממארת זאת, אשר בין רגע פשה תפשה ותדבק בכל הַקָּרֵב אליה.

עד כה הראיתיך, קורא יקר, את משכילי שקר, שבמדינת פולין, בכלל, ועתה בוא עמי וְאַרְאֶה לך את מוֹרָם וְרַבָּם בפרט, את האיש, אשר יוצא לפניהם חלוץ זה יותר מארבעים שנה ואשר ממנו למדו להשתבש ולהתטפש ולהטוא ולהחטיא. שמו הוא — לחרפת ולדראון עולם —: יהושע העשיל שור, יליד בראָדי במדינת גליציה. לתַאֵר דרך חינוכו הוא אך למותר, מאחר שהוא שוה לחינוך שאר בני גילו במדינה זו. כמוהם היה מגודל על ברכי התורה והעבודה, למד הרבה ושנה הרבה, וכשרונות נפשו היו מצויינים ביותר; אך בזאת נִבְדָּל מהם, שאלה עמדו בעינם כלומר בתומתם וביראת ה׳ ויחזיקו גם כן במוסר ובדרך ארץ, והוא שינה את טעמו ויצא לתרבות רעה בכל בחינה. מיהודי, אשר רָד עם אל ועם קדושיו נאמן, ומאדם, שהוא נאה במעשיו ומוכתר בנימוסים, נהפך כהרף עין לפורק עול מלכות שמים ולפירע מוסר ודרך ארץ. בלי הַעְתָּקָה בנחת (ohne allmäligen Uebergang) מֵהֶפֶךְ להפך יצא מראש ובפתע פתאום אדמוני, כי מגן גבורתו מְאָדָּם מדם חללים, אשר שפך בגבול שתי התורות ובשדה הספרות המאוחרת. בגידוף השם אחז וגם מחירוף היותר משובחים בעם לא הניח ידו. על כל, כגדול בקטן, עברה רעתו

תמיד, וכמתלהלה ירה זקים חצים ומות סביביו ויאמר: הלא משחק אני. להיות פילוסוף ומשכיל, רצוני לומר: להיות מחבל דברי קודש ופורץ גדר המוסר, שאף, רדף ויבקש בלי חָשָׂך, וכיון שבא לטמא היו מסייעין אותו מן השמים, ובמקום שהיה רוצה ללכת היו מוליכין אותו עד היום הזה. כשור וכאיל ינגח גם היום בקרניו את הקרוב ואת הרחוק, ומפני זעמו לא יִסָּתֵר נגלה ונסתר; אך „מה בין איל לשור? שור חסר שתי וערב (ויק״ר פרשה ב), עוד לא המיר שור את דתו ויִשָּׁבַע לאל נכר, אבל חוץ מזה כבר יצא מכלל ישראל ואין לו חלק ונחלה בם. על ידי שכפר בקדושת שתי התורות, הפר לא לבד את הברית, אשר כרת ה׳ עמו בחורב, כי אם הפר גם ברית אחים, התיר את הקשר ויְנַתֵּק את המוסרות, שבהן נתלכד אל האומה הישראלית. — אחרי אשר כבר הטיח כלפי

****

מעלה וקדושיו במכתבי עתים שונים, התחיל להוציא לאור, בשנת תריב, את מחברת החלוץ, מחברת, אשר היתה מוכנת לצאת לאור לעתים מזומנים וקבועים, וּשְׁבָּהּ באו נִקבצו יחדו קלקוליו ודעותיו הנפסדות. הלץ המפורסם יצחק ערטער (שדרכו היה תמיד לדבר בחזיון ליל ובחלומות, וכידוע החלומות שוא ידברו) עשה סנדקות אצל מחברת זאת, ויספר מיד (בראש מחברת הראשונה) את כל מעשה תקפה וגבורתה ופרשת גדולתה, שעתידה להראות לעולם; ואם גם באו בתוכה גם שאר כותבי עמל, אשר עזרו לרעה כמו המוציא לאור, מכל מקום היה יה״ש רוח החיה בהאופנים, אשר התגלגלו על פני כל דבר, העומד ברומו של עולם, בַּחֲמַת אבדן וכליון, שאין על עפר מָשְׁלָהּ. הוא הושיב את עצמו מראש על סוס גבוה ויצא המעגלה, לדבר עתק ולערוך קְרָב נגד קדוש ישראל; ואף כי אָמְנָה שסוס מוכן ליום מלחמה, מכל מקום צריך להיות גם הודו במלחמה כלומר צריכים להיות בו כל הסימנים המובהקים, הנזכרים בספר איוב אצל סוס מלחמה, כי רק אז — אם גם מְעַבֵּט ארחותיו ובועט ונושך — רק אז מושך עינינו על עצמו ומעורר השתוממותנו. לא כן הוא אם צוארו כפוף וראשו יֵשַׁח, אם צולע על ירכו ולא ישיש בכח, או אם הוא חסר רוח חיים מכל וכל. מתחלה, כאשר היה יה״ש בימי עלומיו, הלביש צואר סוס מלחמתו רַעְמָה, שָׁת בהוד נחרו אימה, אבל עטרהו גם באיזו בחינה הוד והדר. בהבינו לִזְרוֹת בעקבי סוסו חן החידוד (den Reiz der Schärfe), ההתעוררות (der Anregung) והחליפות (und der Ab-wechslung), לקח את נפש הקורא ויטהו לכל אשר חָפֵץ; ואם גם מכת פרסה של סוס נשקו הלמה ומחצה רם ושפל וגדול וקטן, ונסלח לו מדה רעה זו כמה וכמה פעמים מפאת הנועם והעוקץ (des Pikanten ob und Prickelnden), שהיו מונחים בתנועת רגלו. במלה אחת: בימי עלומיו יִפָּה יה״ש על ידי חריפות וחריצות שכלו את פְּרָעוֹת כח דמיונו, וזה נתרצה לשמוע תהפוכותיו בהשקט ולצחוק גם לפעמים עליהם; אבל כשהזקין, נעשה, על ידי שטיפות (Ausschweifung) כח דמיונו בדרך שמתנגד לחוקי הטבע, לגועל נפש ולזרא בעיני כל קורא דבריו. כי כמו שאגב חריפתא שבשתא כך אגב חריפתא טפשותא, וכל יותר ויותר שהזקין יותר ויותר נתטפש, ירד למטה בתורתו, בחכמתו ובמדעיו ממדרגה למדרגה, עד שנעשה בור וריק, עם הארץ גמור. — עם הארץ כיצד? לפי שבחר לתכלית מחקריו באמצעים, המעוררים שחוק ושמשמשים רק לשעשוע ילדים קטנים. תחת אשר רכב מלפנים על סוס גֵּאֶה, מלוא כח וגבורה, הושיב עתה את עצמו על סוס מַקְלִי (Steckenpferd), וייגע ויעמול להטותו ולהוליכו אל אשר יהיה שמה רוח טפשותו ללכת. כשרונות נפשו, הנפלאים, ואוצרות הספרים, אשר היו נפתחים לפניו, הכשירוהו

להיות אור גדול בישראל, אלו היה אוחז במנהג אבותיו והיה למד תורה לשמה כמוהם, או אלו היה דבק בהשכלה אמתית, שראשית ואחרית תכליתה: שמירת הנימוס והדרך ארץ; אך מאחר שֶׁבִּלֵּם לו נתיב מעוקל ויבחר להיות משכיל על פי המָאדֶרע כלומר להיות כופר ואפיקורוס, התיצב על דרך לא טוב והפסיד השיבותו. התשוקה, להיות פילוסוף, השיאתהו להרבות זרות על זרות, לעייל פילא בקופא דמחטא ולבחר לו את הפתגם (Devise): „הַבִּין (כלומר הבינה) מוכרח" (der Bien' muss), כלומר דברי שתי התורות מוכרחים לְהִכָּנֵס תחת עול סכלותו אם רוצים או אינם רוצים. מובן מעצמו, שעל ידי דרך כסל זו לא גרס ולא תני כהלכה, ולא דק ולא חשש לרדת לעומק שתי התורות; כי הלא רק להשיג את המטרה הָאִי־נכונה, אשר שת לנגד עיניו, הלא היא לבדה היתה הסבה המניעה אצלו אבל לא השגת האמת, ובכן הלך שולל ונשתטה, נעשה עם הארץ ויבוא לכלל לעג וקלס[1]. שנים רבות רכב על סוס עץ זה ויאמר: כי כל ענין וענין, שנמצא בדברי חכמינו ז"ל, לקוח מן הפרסים, וכי האגדות וההלכות כולם כרובם שָׁרְשָׁם בַּפַּרְזִיסְמוּס; ואחר ימים ושנים שִׁנָּה את טעמו ויאמר: כי הכל כאשר לכל, מה שכתוב בתלמוד ובמדרשים, יסודו בלשון יָוָן. לכל תנא ואמורא ודרשן ודורש היה מייחס ידיעת לשון זו, ולפי דעתו יותר הבינה שפחה אחת, בבית אחד מאלה, בשפת יוני, מאשר הבין בה הומירוס וכיוצא בו. ולמה בחר לרכוב על סוס עץ זה בתכיפות ובנשימה אחת? כדי להוכיח, שדרך חז"ל בדרשת האגדות וההלכות על פי לשון יוני שָׁוֶה, כי אלו ואלו נתהוו רק על פיה וכי (זאת היא סוף ותכלית כונתו, שרוצה להשיג על ידי רכיבה זו) רק בסבת ידיעתה הוציאו חז"ל הרבה הלכות מדעתן, שאלו לא היו יודעין שפה זו לא היה בידם להדשן; ואם הדבר כך, אז בודאי ובלי ספק (שני ביטוים, שמשתמש בם יה"ש על פי הרגיל) יחלש כח ההלכה ונודע לכל, כי היא נטויה על קו תוהו ואבני בוהו[2]. — זאת היא תמצית טפשותו של יה"ש,

---

[1] שנעשה בעל החלוץ מחמת טפשותו עם הארץ גמור במשך הזמן, ושלא ירד לעומקו של דבר אפילו במאמר אחד של חכמינו ז"ל, תמצא על כל דף ודף של ספר זה, ולפיכך לא הבאתי כאן ראיות על החלטתי זו.

[2] פה אקח הרמנא ורשותא מאת בעל החלוץ, להציע לפניו שאלה אחת קטנה והיא: אם היתה, כמו שהוא מחליט בבירור, אם היתה לשון יוני שגורה בפי חז"ל כל כך, עד שהשתמשו בה בתמידות לצורך דרשות האגדות וההלכות, מה עלה על דעתן להשתמש בביטוי: "לשון יוני הוא" או "שכן בלשון יוני קורין וכולי", ביטוי, שלא שכיח על הרוב ושהוא רק יקר במציאות? הלא, לפי דעת יה"ש, ממילא נשמע, שהיה דורשין את הכל על פי לשון יוני (לפי שהיתה מתגלגלת אצלם תחת השלחן); ולמה אם כן מזכירין ביחוד ובפרט וכיוצא מן הכלל, שרק בפעם הזאת דורשין את המלה על פי הוראה יונית? אין זה כי אם דרך חז"ל היה או להשתמש במלות יוניות כדמותן וכצלמן הראשיות כלומר שלא שינו אצלן המטבע, שטבעו עליהן היונים, או שהיו מדמין מלה עברית למלה יונית רק לפעמים ולא בתמידות כשהיו דורשין באגדה, ואז אמר" בפירוש: "לשון יוני הוא" או "שכן בלשון יוני קורין וכולי" כמו שהיה דרכם לומר: "במערבא צווחין" או "בכרכי הים קורין"; אבל כשהיו דורשין בהלכה, לא עלה על דעתן גם בחלום להיות בודים מלבם הלכה חדשה מן מלה, העומדת בכתוב שעליו נדרש, על פי הוראה יונית, אלא עשו את הכתוב לאות ולסימן, כדי שיעורר הזכרון לבל יִשָּׁכַח ממנו ההלכה, שניתנה בסיני. זה הוא הכלל בענין ההלכות, שלא יִתְאַמֵּת לבד על ידי האמונה, כי אם גם על פי חוקי ההגיון והשכל: כל ההלכות, רצוני לומר כל ההלכות שבעל פה, נאמרו למשה בסיני. אך לפי שהיה מספרן רב ומן הנמנע לשמור כולן בזכרון (וכמו שנשמע מפי התלמוד (תמורה טז.): "במתניתן תנא: אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגזירות שוות ודיקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה"), לפיכך אמרו חז"ל (עירובין נד:) "אין תורה נקנית אלא בסימנין" וכן "עשו ציונים לתורה" (שם, שם). אך מאיזה מין היו סימנים וציונים הללו? מכותלי הכתובים, שמהם דרשו את ההלכה, ניכר, שלא השתמשו חז"ל בהכתובים אלא

אשר כל צעדיה סָפַרתי בפרטית בספר זה ואשר עליה הוא ישיש אלי גיל. הפוך בה והפוך בה, קורא יקר, ותמצא, כי שׁ ו ר בעצו (הנזכר למעלה) שאל: באיזה אמצעים שיבחר כדי לחלל כבוד דברי סופרים, ומקלו (הנזכר גם כן למעלה) הגיד לו: שעל ידי שימוש לשון יוני אצלם בתמידות ובלי הפסק יצא לו העגל הזה וישיג תכליתו.

ועתה אחר אשר השמעתיך, קורא יקר, עד כה, שעל ידי ידיעת בעל החלוץ בלשון יוני עלתה בידו לתור, לחפש ולמצוא ידיעה זו גם אצל חז״ל, עתה אשמיעך גם דבר חדש, אשר עליו תניע ראש מרוב התפלאות והשתוממות. הדבר החדש הוא: שבעל החלוץ אינו יודע יונית באופן כזה, עד שיהיה מוכשר לחקור ולדרוש בה ולדמות באמצעותה מילתא למילתא. הן אָמְנָה, כי לא ראיתי את האיש הזה ולא דברתי עמו פה אל פה מעולם, עד שיוכל להתברר לי בלתי אמצעי מיעוט ידיעתו בלשון יוני; אבל בכל זאת אני עלול להשבע שבועה חמורה ביום הכפורים, שחל להיות בשבת, כי לא קרא ספרי פִּנְדַּר (Pindar) והומירוס מעולם ושקריאתו בשפת יונית אינה דומה אלא לקריאת ההברות (dem Buchstabiren) של תינוקות: ◌ָ א=אָ. רק בקושי ובכבידות מְצָרֵף את האותיות בלעקסיקון יוני, רק משם תבוא לו בקיאותו הגדולה ביפיפיתו של שם, בקיאות, אשר עליה ישחק כל היודע שפה זו על בוריה[1], וכי, אם גם עולה בידו לכתוב את המלה היונית כהלכתה, אז רחוק ענינה מן הענין, הדרוש אל חפצו, כרחוק מזרח ממערב, עד שאפילו יהודי זקן, שרגיל להראות טעמי התורה בימין ולהסביר כל דבר סתום באמצעות בוהן ידו הימנית, עד שאפילו זה אינו יכול לחבר שניהם יחדו ולומר לדבק טוב. ועם מיעוט ידיעה זו בלשון יוני הֵעֵז איש אויל זה לשפוט שפוט ולהביא את אוצר הכולל של שתי התורות תחת עול שפה זו? כמה נתאמת פה משל ההמוני: „האלמים רוצים לדבר ביותר״.

אבל עוד פליאה גדולה אחרת אשמיעך, קורא יקר, והיא: שאם גם צאצאי רוחו של יה״ש שׁוֹרָשׁוּ ביסוד רעוע והקירותיו כולן היו רק כקורי עכביש, שאין להן חוזק וקיום, בכל זאת נעשה במשך הזמן לבר סמכא (Autorität) בארץ הצפון בין העברים, אשר לפניו היו כורעים ומשתחוים ומודים: שהוא ראש לכל המשכילים, ושהפילוסופקא אצלו אמון ומשחקת

לצורך אמצעי זכרון (mnemonisches Mittel), כדי לזכור על ידם את ההלכה העתיקה, שכבר ניתנה בסיני. — כמו שאנו לוקחין מטפחת מתוך כיס הבגד ועושין בה קשר, כדי שיעורר זכרוננו אחר כן על איזה דבר נחוץ, כך לקחו המה כתוב מן הבא בידם לצורך התעוררות הזכרון; ואם גם היה בכתוב זה רק ריח כל שהוא ורמז כצל עובר מן ההלכה, שבשבילה נדרש, די היה להם לשמור אותה בזכרונם ושלא לְשַׁכחה, ולפיכך דברי יה״ש: „שחידשו הלכות מדעתם וכרצונם על ידי מלה בכתוב על פי הוראת לשון יוני״ אינם אלא דברי רוח, ובכל מקום שנזכר בתלמוד: נתחדשה הלכה בבית המדרש״ הכונה: ההלכה החליפה כח מחדש ותעמוד בתקפה ובאיתנה ע״ ידי הסימן או הציון, שנתנה לה שם לְמִשְׁעָן.

[1]) כל איש, שיודע בטיב לשון יוני, ימלא שחוק פיהו בראותו את פעולת שקר של יה״ש בשפה זו, אבל הודאת עצמו כמאה עדים דמי, ובמחברת התשיעית של וְהחלוץ, צד 79, תמצא שיאמר. „ידיעתי ביונית קצרה וקלה״, ואומר (שם, שם): „הבלשנים ללשונותם לגויהם ישישו כי ימצאו איזו (?) שגיאה במלה, מן המלות היוניות, שציינתי, או בסדרן, וכשופר ירימו את קולם להראות חוותם לרבים וידמו להתכבד בקלוני״, עד כאן דבריו; וכשתשאל אותו, קורא יקר: אם אתה בעצמך תדע, כי ידך לא תעשה תושיה בשפה זאת, ואם זה וזה מן המומחים והמובהקים בידיעתה יאמרו כך, למה אם כן יצאת פעם שנית, במחברת השתים עשרה, ללקט על שדה שפת יוני חרולים תחת שושנים? אם הוא ברוב גאונו וזדונו לא ישיב לך אמרים, אני אמלא מקומו בבחינה זו ואומר לך עם המלך שלמה: ככלב שב על קֵאו כסיל שונה באולתו״ (משלי כו, יא).

לפניו בכל עת. דוגמא רעה מדבקת רעתה באחרים (böses Beispiel steckt an), ובכן לקחו להם רבים את בעל החלוץ למופת, נלוזו ממעגל טוב ותאחז רגלם באשוריו. עברים, שלא נתבשלו כל צרכם; עברים, אשר לקטו כמוהו עצמות מְנֻקָּרִים אחרים (einige abgenagte Knochen) מתחת שלחן המינים, שבין האומות, וידעו להלבישן מחלצות עבריות; עברים, שקנו להם בקושי קצת פתותי ביטוים משפות חיות ומתות[1]); עברים, שלא היה להם שום ריח מן השכלה אמתית ויהיו רק חסרי מוסר, נימוס ודרך ארץ; עברים, אשר קנאו ביה״ש ויבקשו כמוהו לחלל כבוד שתי התורות, למען יוכלו להתפאר כמו פְּרַנְץ ולומר: „לא הייתי מרצח פחות ומעולם לא התעסקתי בדברים של מה בכך, רבונו של עולם״[2]); עברים כאלה היו מגדלים ומנשאים וממליכים אותו עליהם, עשו אותו לאליל ויעמידוהו על בסיס גבוה, התגעשו ויתהוללו ויקראו לפניו בקול גדול: אלה אלהיך ישראל![3]). מן המחבלים, שיצאו מאסכולי של יה״ש, מאנשים כאלה יצא לו מוניטין בעולם, ורק על ידם נעשה ראש המדברים

[1]) מאד במאד אשתומם על המראה, אשר לנגד עיני בזמן הזה בין אחינו בני פולין. אנשים, אשר כמעט לא עברו עוד אפילו פסיעה אחת הלאה מן ההתחלות בלשון יונית, באים לחקור על פיה ולעשות על ידה מגדלים, הפורחים באויר. בכל מקום שאפנה, ימין ושמאל וקדם ואחור, נקבצו עלי יונים, שמביאין את דרכי החקירה בשפה זו בסכנה ואת עצמן לשחוק וללעג; ועד מתי ירעו רוח וישתמשו בעטרה זו, שאינה הולמתם? כל מי שאינו יודע כלליה וספרותה היטב, אלא מוכרח לחפור מטמוניה מתוך הלעקסיקון בעמל וביגיעה, ובכל זאת רוצה להבהיק את העולם עם פילוסופקא יונית שלו, הוא ישמע תמיד קול יוצא מפי המומחים שבה; „הָסֵר ידך מן הָאַמְבַּטִי״ (Hand von der Butten!). רק מי שיודע לשון זו על בוריה והוא בקי גם כן בידיעת התלמוד והמדרשים, רק זה מורשה לחקור במאמרי חז״ל על פי לשון יוני, כי רק על פי שנים אלה יכול לקום הדבר.

[2]) „Die Räuber" von Fr. Schiller, fünfter Akt, erste Scene. Franz: „Jch bin kein gemeiner Mörder gewesen, mein Herrgott — hab' mich nie mit Kleinigkeiten abgegeben, mein Herrgott."

[3]) רק שנים מן השועלים הקטנים, המחבלים את כרם ה׳ צבאות על פי תורת רבם יה״ש, רק שנים אזכיר פה והם: אשר שמחה ווייסמאנן ומיכאל לוי ראָדקינסזאָהן. הראשון אחוז בסוף ספרי זה על ידי „ציור רוחני״, שערכתי ממנו. ולפי שאין מורים על צפרים בכלי תותח, לפיכך קדמתי פניו רק בחצים שנונים קטנים, בששה עשר מכתמים, המלאים על כל גדותם היתול ולעג, ועד כי אבוא לנופף ידי שנית בעים על פני כל החלוצים ובתוכם על אגרת אחת, שכתב יה״ש (במחברת ראשונה של החלוץ, צד 83) לאחד מידידיו על דרך הבקורת בכתבי הקודש (ואשר משם גנב ווייסמאנן את רוב דבריו בענין קדושת התנ״ך), אז שם אמצאנו ושם אדבר עמו בתשובה שלימה על כל פטפוטיו. — והנה מה שנוגע אל השני, דַיָּה הזכרת שמו לבדה, בלי משא ומתן הרבה, להעלות בזכרון כל יהודי, שאותו האיש הוא עוכר ישראל ביותר ושראוי להקרא תלמיד מובהק של יה״ש משום כך, לפי שאוחז את חכמינו ז״ל בקִשְׁקֶשׁ (בבני מעים) בלי הפסק. בהיותו מתגורר פה בעיר המלוכה, באתי לבקרהו פעם ופעמים ולא מצאתי בביתו שום ספר, כי אם החלוצים, מעשי ידיו של יה״ש לְהִתְכַּעֵר. מהם לו פנה, פנת יִקַהַת חירופיו על התורה שבכתב, ומהם לו יתד לתלות עליו את הגידופים נגד תורה שבעל פה; ואם אלה הם הרגל האחת, שעליהם עומד ראָדקינסזאָהן ברצותו ללמוד תורה כולה ואידך אינו גומר, הלא הוא מן הנמנע, שלא יהיה הורה דבר אחר חוץ מעמל ולא יוליד דבר אחר חוץ משקר. אחת דברתי ואשנה: הרב יאה לתלמידיו ואלה נאים לרבם. ולפיכך באים גם שני התלמידים האלה אל התיבה רציני לומר אל המלה: חצופים. בשגם המה גסים בתבונתם וקלי הדעת בדת. בשניהם בוררתי את פסולת הפסולת שבתלמידי יה״ש, למען יהיה נשפט כבימים מקדם: אחד מימינו ואחד משמאלו והוא בתוך; ובאמת נשפט הנהו באופן נורא ואיום כזה, עד שיאמרו לעתיד: אוי לו לאדם, שפגע בו יה״ש, ואוי ליה״ש, שפגע בו מכב״י, במקום שאמרו מלפנים: אוי לו לאדם, שפגע בו ערוד, ואוי לערוד, שפגע בו ר׳ חנינא בן דוסא (ברכות לג.).

לא אוכל לסיים הערה זו, בלתי אם אתודה פה על שגגתי, שעשיתי על ידי תמיכת ראָדקינסזאָהן בכסף ובעצה ועל ידי החשד, שהייתי מטיל בשבילו בכשרים.

בה׳ ובקדושיו; עד שקמתי מאיר לארש וְלַפָּרִים אותו, שקמתי זר בארץ פולין, ואכין קץ להודו ולהדרו. רד מגדולתך זד, חציף ואויל משוגע! קראתי אליו בספרי זה. רד מעל הבמה, אליל נתעב ונאלח, והטמן בעפר, כי לא לך נאה ולא לך יאה להלך בגדולות ולשית בשמים פיך! האח! האח! איך פוררתיך ואפצפצך, השלכתיך מגבהך ואחלל את נזרך לא עם אלף קריעות, כדרכי ההמון, כי אם במופתים חותכים ובראיות מכריעות מן ההגיון ומדברי חכמינו ז״ל. שכב אם כן למעצבה והיה מצבה, אשר תהיה לעדה ולאות ולזכרון לבני מרי, כי כל זר הנוגע בקודש בזדון, לא יִנָּקֶה ולא יִמָּלֵט מרעה.

הבאתיך קורא יקר, אל בית נכות יה״ש והראיתיך תמונתו (המסומנת ביחוד) ותמונת כת שלו (המחזקת בטעיותיו ובשטותיותיו ותהפוכותיו) כל כך בבירור ובפרוטרוט, עד שאם יאבד לך אחד מהם, תוכל לומר סימניו ויחזירו לך (לדאבון נפשך) את האבדה; ועתה, אחר אשר ראית אותו ואת בניו נשחטים לפניך ביום אחד, עתה אתן לפניך השבון על אדות מלאכתי בקיצור. זה הוא: א) את מאמר חז״ל, שעליו יסוב פירוש בעל החלוץ ופירושי, העתקתי תמיד בשלימות מגוף הספר שבו נמצא ולא מתוך החלוץ, לפי שראיתי מיד, כאשר החילותי לטפח על פני יה״ש, שהוא מקטע ומזייף על ידי שינוים את הנוסח כדי להוציא על ידי כך סיוע למעשהו. ב) אחר העתקת הנוסח אביא את פירוש (יותר טוב לומר: פְּרֶשׁ) בעל החלוץ, ובתר הכי את פירושי תחת הציון „מכ״בי״, שהוא ראשי תיבות של שמי: מֵאיר כֹּהן בִּיסטריטץ. ג) את פירוש בעל החלוץ אביא גם כן בשלימות. לא תחסר כל בה, לא מלה ולא נקודה, כדי שלא יאבד לך אף קרטב של חלבנה זו וכדי שלא יאמרו הוא ונושאי שולי בגדו: שאלו העמדתי את כל דבריו לנגד עיני הקורא, לא היה לאל ידי לטעון עליו כלל. ואם גם חבל על הזמן, שתבַלה על קריאת פטפוטיו, וצר לי על הוצאות הדפוס, שנתרבו על ידי כך, מכל מקום לא דלגתי עליו באהבה, אלא הקרבתי לפניך את הכסיל השלם עם אותיותיו, אשר שָׂם אותות. ד) פירושי אינו נוסד על השערות צנומות וקלושות ולא על פילוסופקא יולדת חוץ, אלא על ראיות מוכיחות ומכריעות, שכל רואיהן יאמרו: מילדי העברים זה, רוח יהודית נושב וכל זר לא יעבור בו. ה) לא השתמשתי בחידודים ובאותו מין של פירושים, שקורין היהודים האשכנזים „פְּשֶׁטיל״, כי אם בדברים פשוטים, הבנוים על חוקי ההגיון והסובלים את הבקורת (welche die Kritik aushalten); ואם גם לפעמים לא יניחו

– לבי הטוב והרך, אשר פתוח תמיד, כנודע לכל, לרגשי חמלה וחנינה וחסד ורחמים, היה גם הפעם בעוכרי, שבאה לידי תקלה זו. ראיתי, כי האיש הזה ואשתו וילדיו עטופים ברעב וכי הוא נרדף מעלילות שוא (לפי דעתי אז, שהרי לא נתבררו על ידי מופתים), ואחזה זאת ואשית לבי עליו לתמכו ולסעדו ולהצילו מרעתו. שחדתי בעדו מכספי יותר מיכלתי, למדתי עליו זכות בכל מקום וגם דברתי אל לבו, שישבות מריב הנצחי ושיפנה אל ספרות, שהיא תפארת להמתעסקים בה. חשבתי, שארחיקנו מסורו ואחזירנו למוטב, אעשה ממנו בריה חדשה ויהיה כנולד דמי; אבל! כמה נכזבה תוחלתי זו וכמה נהפך שִׂבְרִי, אשר שמתי באיש זה, לְשֶׁבֶר באין כהה?

אם גם כבר נכשלתי, על ידי טובי וחסדי, הרבה פעמים בבני אדם, שאינם הגונים, כשלוני בראָדקינסזאהן עלה הפעם על כולנה. אחר אשר הבטיחני, כי יקרא מעתה לשלום לכל איש וכי יוציא לאור רק מכתב עתי מדעי, ואחר אשר חִלָּה את פני,

שאהיה גם אנכי בין המחישים לו עזר רוחני כלומר שאהיה בין הבאים לכתוב במחברת „ברקאי״, נתרציתי לבקשתו זו כדי לזרזו ולחזקו בהסכמתו הטובה. אבל איך נבהלתי ונרתעתי לאחורי בראותי, אחר כלות הדפסת המחברת, שהייתי בכל רע ושנתארחתי בפונדק מלוכלך ומכוער. נדמיתי, בראותי מלאכת ראָדקינסזאָהן „תכונת רוח הישראלי״, ואומר אל לבי: מי שמוכשר לכתוב נאצות כאלה על האבות הקדושים, שמוכתרים בפאר וכבוד בתורת אל חי, הוא מוכשר גם כן למכור את עמו בעד בצע כסף ולמסרו ביד הצורר. הצדק היה עמך, הרב דר. בלאָך, ועמי השגגה; ולכן סלח ומחל לי, כי יצאתי תחלה להלחם עמך בעד שפל ובזוי אדם!

את רוח של חוקר על פי מנהג החדש, אין האשמה בי, כי אם בבעלי המאמרים, שדרשו לפי רוח זמנם. לכל זמן וזמן יש דרך אחר בבחינת הטעם וכח התפיסה אצל הדברים הרוחנים, וכל יגיעי ועמלי היה רק להראות מהלך רעיון של הדורשים והדרשנים בימים מקדם; ואם זה לא יתאים עם השקפתנו היום, אין האחריות בשביל כך עלי ואין אני מחוייב לתת דין וחשבון על זה. המשכיל בעת ההיא, שעברה עליה כבר כמה וכמה מאות שנים, ידום ויצייר בנפשו, שאחר זמן רב כזה לא תתאים גם השקפתנו עם השקפת הדורות, אשר יבואי אחרינו. די לי, אם הראיתי את מקור דעותיהם, ועם זאת יצאתי ידי חובתי. ו) הסברתי כל מאמר ומאמר בלשון צח ונקי ובשפה ברורה ונעימה, כדי שיבין כל קורא (אפילו זה, שאינו מסובל בתורה ובחכמה הרבה) את ענין המאמר על בוריו, שיוכל להתענג על הַלֶּקַח וההידוד של אומרו ושיהיה גם לאל ידו להשיב לי, אם תעיתי בדעתי מדרך הנכון. כבר עבר הזמן, שבו הבינו חכימָא את הרמז והיו יכולים להסתפק גם בביטוי קָצֵר. נתדלדל לב דור החדש ואינו סובל את הקיצור ולא ראשי תיבות, ולכן החרמתי את שניהם מתוך ספרי זה ואדבר עם דורי לפי כחו. ז) בכל מקום שהייתי מוכרח להביא ראיה מן הקרא, מן שני התלמודים ומספרים כיוצא בהם, לא אחזתי גם כן דרך קצרה ולא אמרתי „עיין שם", אלא העמדתי את הראיה עם דברי הספרים האלה אות באות לנגד עיני הקורא, כדי להקל עליו את החיפוש, שאין דעת הדור הזה גם כן נוחה ממנו. יש ויש כותבי פירושים על מאמרי חז"ל, שדרכם, אם ימצאו מאמר קשה כאבן, לְפַתֵּחַ על האבן האחת הזאת לא לבד שבעה עינים, אלא יעשוה מלוא עינים כמלאך המות ויאמרו בנשימה אחת „עיין שם ועיין שם" אפילו אלף פעמים. אינו נכון לעשות כדבר זה בזמננו, זמן שהתורה מונחת בקרן זוית. רב הוא יותר מדי לבקש מדור שלנו, שיכין הוא בעצמו צרכי סעודה רוחנית ויערוך לפניו את השלחן, אלא החיוב עלינו להושיט לו את מטעמי תורה שלמים ונגמרים, מבלי שיהא צריך להתיגע לכך אפילו יגיעה כל שהיא. ח) החילותי במלאכתי עם מחברת השתים עשרה של החלוץ והשלמתי עם מחברת התשיעית, כנגד הסדר, וטעם הדבר זה הוא: אם יָדַע שׁוֹר קֹנֵהוּ כלומר מי שקונה את חלוציו, אז יֵדַע גם כן, שאינני במספר הקונים ושלא אפזר את כספי בעד ספר קָדֵשׁ כזה. מעת יצאו החלוצים לאור עולם, באו לידי רק באקראי בעלמא, לרגע ולשעה או לכל היותר על יום אחד, וגם המעט הזה היה דַּיּוֹ לעורר בקרבי גועל נפש. אך כאשר נדפסה המחברת השתים עשרה פה בעיר מושבי ווינא יע"א בשנת תרמז, נתן לי אחד ממיודעי את המחברת הזאת לקנין חנם אין כסף ויבקש ממני, שאשים עיני ולבי עליה בכלל, ועל מאמרי חז"ל, שפירשן יה"ש על פי לשון יוני, בפרט. בחלק שפתותיו פִּתַּנִי רעי זה, ואפת. נתרציתי לשאלתו וָאָחֵל מיד לעבוד עבודתי זאת כסדר, מראשה עד סופה; אך כאשר באתי עד תכליתה, מצאתי כתוב שם: שכבר פירש במחברת התשיעית גם כן מאמרי חז"ל על פי לשון יוני, ובכן לא נשאר לי, כי אם לפרוש מצודתי גם על המאמרים האלה ולהפך את הסדר כלומר לעשות אחרון ראשון וראשון אחרון.

אלה הם קצות דרכי, שבחרתי ללכת בם בספרי זה, אך הרבה יותר מהם תמצא, קורא יקר, כשתבוא פנימה ותראה, על כמה וכמה אופנים רִפָּא הכהן את נגע הצרעת, אשר בבית החלוץ; ואחר אשר הודעתי לך קצתם ואת תבונת נפש של בעל החלוץ, הלא אוכל לְהִפָּטֵר ממך עתה ולומר לך: הנני עבדך, המחבר. אבל העבודה! לא אוכל לסיים, כל עוד שלא אתן לך פשר גם על המרורות, אשר כתבתי בספרי זה על בעל החלוץ ואשר עליהן ישתוממו כל מכיר אותי ויודע, שאני בעל נימוס ודרך

ארץ, איש, שכלוא תמיד בבית, חושך שפתיו ולא ישמיע בחוץ קולו, לא בדברים הרגילים ועל אחת כמה וכמה בדברי ריב ומצה, ואיזה רוח רעה עבר עלי אם כן הפעם, שקראתי פתאום למהלומות ויצאתי לריב מהר? דע, קורא יקר! כי כאשר החילותי לעבוד עבודתי זו, לא הייתי רוצה גם הפעם לצאת מגדרי, גדר המתינות והדרך ארץ, כאשר יעידון ויגידון הסימנים הראשונים, שבספרי זה. כי למה אריב? אם גם אדוק אני באמונתי (ואם גם לא מפאת יראת שמים, כי אם מפאת שמירת המוסר, הנימוס והדרך ארץ) בניגוד אל בעל החלוץ, שפורץ גדר ומנאץ אֵל מחוללו ואת אמו היא התורה הקדושה, בכל זאת אש הקנאה, אשר בערה הפעם בלבבי, לא אש קנאת הדת היתה, אשר הניעתני להכות את יה״ש חרם. לָאֵל לא רבתי, כי הלא ה׳ יריב את ריבו בעצמו וישיב לבוזיו שבעתים אל חיקם; אבל קנאת האמת, שהיא חותמו של הקב״ה, היא הרגיזתני ממנוחתי ותשם את הדברים הקשים בעטי. כל מיודעי ורעי וכן גם כל זר, שנושא ונותן עמי, כלם יודעים, שהאמת אהובה עלי מכל ושאני מוכן למסור עליה את נפשי. צא, לחרפני בביטוים היותר פחותים או הַכֵּנִי מכת לחי בראש חוצות, ואסלח לך; אך אם תפגע בכבוד האמת ותחללנה, אז אפגשך כדוב שכול ואקרעךָ לגזרים. אם חטא אדם נגד האמת בפני או שלא בפני ונודע לי, אז אוציא את עטי מנרתיקה ואכתוב כנגדו; וכשאני יושב וכותב, אש מלהטת סביבותי, כאצל בן עזאי, (וי״ר פרשה טז); וכמו כן גם היה כאשר ראיתי בהמשך עבודתי, שהפגיעה בכבוד האמת היא רע דלא יפסוק אצל יה״ש. הן אָמְנָה, שאמרתי אל נפשי מראש עם החכם מכל אדם: „כבוד לאיש שבת מריב״, אבל כאשר נוכחתי לדעת, שבעל החלוץ מְעַקֵּם את האמת בכל סימן וסימן, אז ניחמתי על דְּבָרַי ואומר: אל תקרי כבוד, אלא כַּבֵּד לאיש שבת מריב, שהרי אפילו ענו וסבלן כהלל יחדל מהיות מתון ויתקצף על זאת. אם גם יכבוש את כעסו וימחול על כבודו, על כבוד האמת, שנפגם, לא יאבה סלוח לעולם. השמעת, קורא יקר, למה אחזתי בעורף יה״ש ואפצפצהו ולמה הלמתי ומחצתי את רקתו, שלא נמצא עוד תחתיה שום רעיון נכון?? אוחיל, כי תסכים עמי בבחינה זו ותאשרני; ואם תעשה זאת, והיה זה שכרי. —

הֲכָלוֹ: עתה דברי ויבואו עד קצם? לא! — — עוד לי דבר אל המבקר. — אתה המבקר, אשר אין חלקך עם הליצנים (השמחים על הֵרָאות הספר הזה, יען יאמרו: שההתגוששות ביני ובין יה״ש יהיה שעשוע לבני אלהים — das wird ein Schauspiel für Götter werden) ואשר תעשה את מלאכתך בְּהֶדר ובתמים; אתה, אשר ה׳ חננך בתורה ובחכמה ובהשכלה אמתית; אתה, אשר יש לך הרגשה ותדע להבחין בין הטוב והרע ובין הנאה לבלתי נאה, ואתה, אשר מלפניך משפטי יצא אם לחסד אם לשבט, במטותא בעי מנך: היה משפטך דְּבָרִי (objektiv) ולא אישי (subjektiv). אם לי אתה או לְצָרַי, אל נא תפן אל ריב, כי אם אל דבר שנינו. בחון! בלי משוא פנים, אם כנים פירושַי על דברי חז״ל בספר זה או פירושֵׁי יה״ש, ומאתנו העלים עיניך. הנח ליה״ש, בבחינת הריב, מקום להתגדר, כי הריב הוא יסודו (ist sein Element) ובלתו לא יוכל לחיות. ידעתי גם ידעתי, כי יצא לריב עמי וכי לא אֶפָּתֵר מפני זעמו. הוא אוהב את הזלזולים, לא לבד אלה, שהוא עולל לאחרים, כי אם גם אלה, אשר יקבל מאחרים. אם יסחבנו איש בטיט חוצות, יתפאר בבזיון עצמו נגד קורא חלוציו[1],

---

[1]) ראה מה שכתב יה״ש במחברת הרביעית של החלוץ, צד 18—20, ותראה נפלאות, איך (אחר שמזכיר בפרוטרוט ומלה במלה את כל הזילזולים, שקיבל במכתבי עתים שונים מכמה וכמה אריות שבחבורה) איך יתענג על הזילזולים ואיך בלבו אומר בשביל כך: שישו בני מעי, שישו!

ואם כן הלא נכון הדבר, שיערוך אתי מלחמה וינקום נקמתי ממני כמו שיתמלאו עלי גם יחד כל הנלוים עליו, אשר יסרתים פה בחין לשוני. ידעתי היטב, שתחבתי את אצבעי תוך קן צרעין ושלא אצא מהן נקי, ולמה אם כן אתה רוצה לשחת את דבריך הנעימים על אדות הריב ולהכגים תבן לְעַפְרַיִם? הרף מריב, המבקר! והיה עבד נאמן לתורה ולהכמה, ובגלל הדבר הזה יברכך

המחבר.

הכותב והחותם פה בעיר מלוכה ווינא עש״ק., בראשון לחדש חשון, לסדר ולפרט קטן הבה נרדה ונבלה **שם ש**פתם.

השמטות.

צד 110 סימן לו מן הצורך להוסיף את הדברים האלה: כי היתה מקובלת באומה לכנות מושג הנקיות בכינוי אשר למושג היקר נראה ממה שהשתמשו לומר: „מכבדין את הבית (ברכות נא:) במקום מנקין את הבית, ולפעמים החליפו את הדל״ת ברי״ש ואמרו (ב״ק נח:) המכביר כרמו של חברו״.

צד 148 סימן ל יש להוסיף: דרשו ויברכהו כאלו הוה כתיב „ויבריכהו״ בהפעיל.

צד XV בסוף הערה 2 צריך להוסיף את הדברים האלה: את הסימנים, שיוצאים מתוך הכתובים לתכלית התעוררות הזכרון על ההלכות, קורא רב חסדא (ברכות ח:) „שערי ציון״ ואומר עליהם: „אהב ה׳ שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות״, כי כמו שהשער הוא אמצעי, שנכנסין על ידו בקלות אל הבית, כך נמי הכתוב, שבא להיות סימן לזכרון ההלכה, אמצעי, שעל ידו נבוא מהר פנימה אל ההלכה כמו שנאמרה בסיני.

פִּתְאוֹם עָשַׁרְתִּי.

בְּחֹסֶר כֹּל הָיִיתִי,
בְּאֵין פַּת וּפָז וּמוֹר;
וְהֶחָלוּץ עֵת קָנִיתִי —
וַיְהִי לִי שׁוֹר וַחֲמוֹר.

מַעֲנֶה.

מַה הוּא שׁוֹר וּמִי שׁוֹר,
תִּשְׁאַל הוֹלֵךְ בְּמִישׁוֹר?
קְרָא נָא מַחְבֶּרֶת זֹאת!
כִּי אַל הוּא שָׁם הָאוֹת.

שְׁגָגָה.

אַל הוּא? סְלַח נָא! שָׁגִיתִי,
בִּלְבוּשֵׁי נָקָם תִּלְבֹּשֶׁת;
תִּרְאֶה כַּאֲשֶׁר רָאִיתִי —
כְּמוֹ זוֹנָה הוּא בְּלִי בֹשֶׁת.

לֶקַח.

זוֹנָה פְּרוּצָה עֵט אֹתוֹ הָאִישׁ,
עַל דִּבְרֵי הַקְּדוֹשִׁים בְּהַצּוֹתָהּ;
וְלָכֵן קַח לִקְחִי מַהֵר וְחִישׁ:
אַל תְּחַלֵּל אֶת עִטְּךָ לְהַזְנוֹתָהּ.

מַפְתֵּחַ לְמַאַמְרֵי חז"ל

המבוארים בספר זה.

לוח התקונים.

דף	שורה			כתיב	קרי
9	ט	מלמעלה	למטה	ובדאי	ובודאי
15	ח	מלמטה	למעלה	ברכות	ברבות
43	ד	מלמטה	למעלה	ויהיא	ויהי
60	ה	מלמטה	למעלה	ובבולם	ובכולם
77	יד	מלמטה	למעלה	אל	אלא
108	ה	מלמעלה	למטה	ראשי	רשאי
127	יד	מלמעלה	למטה	לקח	לקח טוב
„	ז	מלמטה	למעלה	נדנד	נרנוד
131	ד	מלמעלה	למטה	עיכב	עיכוב
150	יב	מלמטה	למעלה	אף על	אף על פי
172	ג	מלמעלה	למטה	לְהָפֵּוִץ	לְהַבְּוִץ
185	א	מלמטה	למעלה	עשהו את	עשה זאת
190	יא	מלמעלה	למטה	מח התם	מה התם

ביעור טיט היון

ממחברת השנים עשר.

א) **דרש** ר׳ יהושע בן הורקנוס לא עבד איוב את הקב״ה אלא מאהבה, שנאמר (איוב יג, טו) הן יקטלני לו איחל. ועדיין הדבר שקול, לו אני מצפה או איני מצפה? תלמוד לומר (שם כז, ה) עד אגוע לא אסיר תמתי ממני, לימד שמאהבה עשה (סוטה כז:). **החלוץ**: „המפרשים נדחקו, איך יוצא מזה שמאהבה עשה? ואמרו, שמי שיש בו מדה זו, ודאי מאהבה עשה. ולדעתי ברור, כי הדורש הבין תומתי = θυμός (אהבה)״ עכ״ל. אמר **מב״בי**: המפרשים לא נדחקו כלל. כי מי שיש לו מוח בקדקדו יודה, שמי שמיחל אל הקב״ה עד הגבול האחרון, כלומר אפילו בשעה שחרב חדה מונחת על צוארו, הוא אינו עובד את המקום אלא מאהבה; ומה שאמר „עדיין הדבר שקול״, הוא משום שכתוב „אך דרכי אל פניו אוכיח״ בתר „הן יקטלני לו איחל״, ודרך האוהב הנאמן, שישא וידום ולא ישיב דבר אם נטל עליו רעה זה במי שהוא דָבֵק, ואם כן, אין מן „הן יקטלני״ מחוור כל כך, שמאהבה עשה.

ב) **רבי** מאיר משום רבי עקיבה רבו: טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה, באשר הוא סוף כל האדם, והחי יתן אל לבו (קהלת ז, ב), מה תלמוד לומר והחי יתן אל לבו? אלא עבד דיעבדון, ספוד דיספדון, קבור דיקברון, לוויי דילוון, (ירוש׳ כתובות פ׳ ז, ה׳ ד). **החלוץ**: פ״מ: מה ת״ל והחי יתן אל לבו? אלא עבוד דיעבדון, עשה כדי שיעשו לך, ולזה יתן אל לבו, עכ״ל. ובעיני מסתבר, כי דרש יתן = αἰτεῖν (fordern) או = ἰθύνειν (entgelten, bestrafen) אל לבו = ἐλλείπειν (unterlassen) כלומר אם לא תעשה, החי יתבע עלבונו וישלם לך גמולך ולא יעשה כן גם לך. בבבלי (מ״ק כח:) תניא היה ר״מ אומר טוב וגו׳ מאי והחי יתן אל לבו? דברים של מיתה, דיספד יספדוניה וכו׳; ומפרשים: כי באשר הוא סוף כל האדם דריש, כלומר כאשר הוא עושה כן גם סופו, ולדעתי נוסחת הירושלמי ופירושי בו עיקר״ עכ״ל. אמר **מב״בי**: ממה שמוסיף הדורש מדליה על קוצר סגנון לשון הכתוב נראה, שכונת הכתוב לפי דעתו כך היא: „טוב ללכת אל בית אבל״, כדי שיראה שם סופו של אדם. „באשר הוא סוף כל האדם והחי יתן אל לבו״, כלומר לפי שתכלית של סוף כל האדם הוא רק, שיתן החי אל לבו סוף זה (וי״ו של והחי משמשת במקום אשר כמו (בראשית מט, כד) מאל אביך ויעזרך ואל שדי ויברכך, שפירושו: אשר יעזרך, אשר יברכך). המת, כיון ששכב ויעצום עיניו, שוב לא ידע מה טיבו של סופו. לא יחוש ולא ירגיש מה שחסר לו, שהרי מוטל כגוש עפר באין כח ועצמה, מה שאינו כן אצל החי. זה, כשהוא רואה את האי־און של המת, מתעסק עמו, יספוד עליו, יתן לו לוויה ויקברנו בידעו, שגם הוא יהיה נצרך עתיד לכל אלה.

ג) **גער** חית קנה (תהלים סח, לא), שכולה חיה מן הקנה (שמ״ר פ׳ לה). **החלוץ**: „מ״כ: יש לפרשו בדוחק ע״ד שדרשו רז״ל (פסחים) שכל מעשיה נכתבים בקולמוס אחד כלומר פה אחד להרע לישראל וכו׳ ונראה שצריך לומר: שכול חיה מן הקנה, שכול מן משכלה, מן הקנה, מקן שלה, שמלך המשיח יאבדם ויערערם מקן מושבם (!) עכ״ל, ובעל ידי משה מרחיק פירוש זה ומפרש: שחיותה של אדום מן הקנה היינו רומי, שנקראה קנה על שם שנעץ גבריאל קנה בים (!) ולדעתי דרש קנה = κενόω (ausleeren, berauben) כלומר שגוזלת והומסת, או = καίνειν (tödten) כלומר רציחה, עכ״ל. אמר **מב״בי**: צריך לגרוס: „שכול החיה מן הקנה" ופירושו: הַשְׁחֵת את החיה (שהיא אדום) מן קִנָּהּ, ובאה מלת קנה בחיבור ה״א ידיעה לרמז על הקן הידוע, שהוא במרום ובין כוכבים (ירמיה מט, טז, עובדיה א, ד), וענין גער הוא השחתה (מלאכי ב, ג).

ד) **קול** ענות אנכי שומע (שמות לב, יח), מהו קול ענות אנכי שומע? קול חרופים וגדופים (תנחומא נשא, שמ״ר פ׳ מא). **החלוץ**: דרש ענות = ὄνοσις (חרוף וגדוף) עכ״ל. אמר **מב״בי**: מלת ענות דכאן אינה מנוקדת בחטף כמו שתים אלו שלפניה, אלא בפתח ואחריה דגש והיא המקור מן ההפעיל במובן הכנעה, שנעשית על ידי חירוף וגדוף, ודומה לזה (בראשית טז, ו) ותעניה שרי כלומר על ידי דברי נאצות; ודבר בדוק ומנוסה הוא, שקשה לשון אשה יותר ממאה מכות של איש, ובשביל כך היתה גם הגר מוכרחת לברוח מפני שרי, לפי שֶׁמִּדְיָנֵי אשה מטרדת את האדם ממקומו כדלף טורד (משלי יט, יג).

ה) **והנה** עם קשה ערף הוא (שמות לב, ט), מהו והנה עם קשה ערף הוא? א״ר יהודה בן פולויה בשם רבי מאיר: ראוים הם להערף (שמ״ר פ׳ מב). **החלוץ**: „דרש קשה ἀξιοῦν (ראוי) לעריפה", עכ״ל. אמר **מב״בי**: דרש קשה מן לשון דא לדא נקשן (דניאל ה, ו), שענינו דפיקה והכאה, והמובן כאן: ראה! כי העם הזה כבר מוכה ערף והוא כאלו כבר קבל שכרו וכגמול ידיו נעשה לו, ולפיכך „הניחה לי" וגומר; ואם הקב״ה אומר כך, הלא בודאי ראוים לאותו עונש? והנה דע לך, קורא יקר, שר׳ יהודה דורש כך, משום שרוצה להסיר הגנאי מישראל כמו ר׳ אמי שאחריו; כי אם נפתור „קשה" כמשמעו, אז דבק המום הנורא בישראל עולמית; אבל כשנפרשהו במובן הכאה, אז תלוי הסרחון בם רק לשעה, וכי ישובו מעונם אהובים הם למקום כמקדם.

ו) **קיקלון** על כבודך (חבקוק ב, טז). מקיא מלמעלה וקלון מלמטה (מדרש אסתר פ׳ ג). **החלוץ**: „דרש קלון = κοιλία (Grimmdarm) וקי = קיא", κῶλον (Stuhlgang) עכ״ל. אמר **מב״בי**: קיא כדאמר מקיא, וקלון הוא לשון סרחון, שבא מלמטה, כי תרגום נסרחה (ירמיה מט, ז) איתקלקלת, והדורש תופס תמיד רק שרש של ב׳ אותיות, וכן דורש נמי הכא קל.

ז) **ויתנצלו** בני ישראל את עדים (שמות לג, ו), ר׳ חנין דציפורן אמר: עטרה שנתן בראשם. ור״ש בן יוחאי אומר: זינאות שחגר להם, ור׳ סימי אמר פורפראות שנאמר (יחזקאל טז, יא) ואעדך עדי, וכה״א (דברים כו, יז־יח) את ה׳ האמרת וה׳ האמירך היום. באותה שעה כעס עליהם משה וכולי (שמ״ר פ׳ מה). **החלוץ**: „מתנות כהונה: האמרת לשון בגד כמו שאמרו רז״ל: בצע אמרתו בזע פורפירא דיליה. באותה שעה שאבדו העדי כעס וכולי. לדעתי דרש ר׳ חנין עדים = ἀνάθημα (Diadem). ורשב״י הבין עדים מן ἐνδύειν ומשתמשין בה על חגורת כלי זין. ור׳ סימי הבין עדים = ἔνδυμα (Anzug, Kleid) והברת אות **ע** במבטא = en. ברבתי (אנכי אנכי) נוסח משובש קצת. ובעל „מאיר עין" הביא נוסחאות שונות. ואם תקויים השערתי בדבר המבטא **ע** = en,

יבורר לנו למה הבבלים החליפו שם עקילס באונקלוס (בתנחומא מובאים תרגומי מלות יונית על שם אונקלוס. — ועוד אעיר, כי לדעתי פירוש המ״כ על האמרת והאמירך משובש, כי לא לכך נתכון הדורש, מצורף לזה הדוגמאות שהביא, אינן עולין יפה. ואולי דרש אמר ἀμαυρόω כלומר אתה התשת בביכול (verdunkeln, verkleinern, schwächen) כחו של הקב״ה, והקב״ה החשיך והעפיל אורך והקטין כבודך״, עכ״ל. אמר מכ״בי: מעולם לא עלה על לב אלה הדורשים לדרוש מלת עדים על פי לשון יוני, אלא הזכירו דברים מדברים שונים, המשמשין ליפוי וקישוט האדם, כפי שמצאו סמך עליהם בקרא. עטרה היא עדי, שהרי באה במקרא (משלי ד, ט. ישעיה סב, ג. יחזקאל טז, יב) בחיבור תפארת. זינאות או כלי זין הם עדי, שנאמר (תהלים מה, ד) חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך. פורפראות והוא לבוש מלכות, הנצבע בצבע שקורין „Purpur“ בלע״ז, הוה נמי עדי, שהרי הלבישו בו את מרדכי, שהמלך חפץ ביקרו כלומר בהודו ובהדרו; ולפי שכל שלושה מיני ההוד האלה כלומר עטרת המושל (Herrscherkrone), חרב הממלכה (Reichsschwert) ואדרת הפורפירא (Purpurmantel) נמצאים ביחד אצל המלך מאז ועד עתה והז״ל דרשו (ילקוט כתובים רמז תרפ״ו) על הפסוק: ואנכי תולעת (תהלים כב, ז) „אומה שהלבישה אותך פורפירא בים״ לפיכך שפיר מביא ראיה מן הכתוב: „את ה׳ האמרת היום וה׳ האמירך היום״ כלומר אתה עשית היום את ה׳ למושל גדול, אשר שלושה הסימנים לאחדים בידו (האמרת מלשון בראש אמיר (ישעיה יז, ו) ובלשון ערב נקרא המושל „Emir“), בשביל כך הביא ה׳ גם אותך לממשלה גדולה. והשתא דאתית להכא, הנה פירוש של בעל מתנות כהונה אינו משובש, אלא פיטפוטי מלין של שור המועד הם הבל ורעות רוח[1].

---

[1]) את סגנון הלשון „את ה׳ האמרת היום וה׳ האמירך היום״ מתרגם האונקלוס: ית ה׳ חטבת יומא דין וה׳ חטבך יומא דין, ור׳ אלעזר בן עזריה דורש עליו (חגיגה ג.): „אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם״; ולפי שלא מצינו בלשון עברי ובתרגומים ובשני התלמודים מלת חטיבה באופן ובטעם, אשר נאות לענין הקרא שלפנינו, לפיכך אמרתי, שלא על אדמת לשון הקדש הוצבה, אלא מקורה בשפה זרה. ימים רבים הרהרתי, איך אוכל להשוותה עם מלה נכריה, המסוגלת לתת ענין נכון ומוסכם עם חטיבה שלנו, עד אשר הצליח ה׳ בידי למצוא את מקורה בשפת הטורקים, שקורין למושל „Khedive“ ומתאים אם כן עם העמיר והמלך, שהזכרתי למעלה. את פירוש מלת חטיבה זה השמעתי באזני מודעי, שעמהם אני עוסק פה במשא ומתן של תורה, וכן גם באזני דוקטור בחור אחד, שאינו יושב בעירי ושוקט עתה על משמרת חנוך רבנים בעיר פלוני. אך מה עשה הדוקטור הזה מיד אחר ששמע פירושי? היה ממהר לקיים: „עני מהפך בחררה ובא אחר ונוטלה״. כמעט ששמע את הפירוש יוצא מפי הכהן, הריץ אותו בכתב על שמו למוציא ערוך על התלמוד; וכאשר לקחה אזנו אחר כך, שאני מתרעם עליו בשביל נבלה זו ושמבירי יזרזוני לכלותו בעטי ההדרה והשנינה ברבים, כתב כמתנצל באחד מספריו אות באות: „Die in N. talmudisches Wörterbuch gebrachte Erklärung von חטיבה mit Chedive war nur eine dilettantische Vermuthung, die ich als Curiosum, nicht als eigene Ansicht Herrn Professor N. mittheilte.“ מבותלי התנצלות זו ניכר, שהבחור, המורם מעם, מלומד בנבלות; כי כמו שלא היה ירא לגנוב, כך לא היה ירא לחשוד ולשים עלילות דברים על הפרופיסור הידוע, שזה מעצמו הביא פירוש חטיבה על שמו של הבחור. אך כשנתבונן את הדבר בפרוטרוט ונשמע מה שספרו לנו אנשי בריתו של הפרופיססור, אז נדע בבירור, שהבחור כתב את הפירוש בעצם וראשונה סתם על שמו, ורק אחר שנמצא כגנב במחתרת, התחיל לכחש ולומר: לא בי היא ולא אני הולדתי את הדעה הגרועה הזאת. מתחילה היה משמח על פירוש זה, כמו שהיה משמח עליו הרב ר. בכתבו: „וביותר נראה לי פירוש מלת חטיבה מהחכם פ. (הובא בערוך על התלמוד של החכם פ. ערך חטיבה), שהיא מלשון פרסי וטעמה: מלך״, ולפיכך היה כותב אותו על שמו; אך כשראה, כי כלתה אליו הרעה, אז קלע אל הפרופיסור דבר שקר בפניו ויאמר גם

ח) **אמר** ריש לקיש בג׳ מקומות בקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקב״ה ולא הניחן, ואלו הן: בדור המבול ובים ובחרבן בית המקדש. בדור המבול מה כתיב? ויאמר ה׳ לא ידון רוחי באדם לעולם (בראשית ו, ג). בים כתיב: ולא קרב זה אל זה כל הלילה (שמות יד, כ). ובחורבן בית המקדש כתיב: על כן אמרתי שעו ממני אמרר בבכי אל תאיצו לנחמני (ישעיה כב, ד). אל תאספו אין כתיב כאן, אלא אל תאיצו. אמר הקב״ה למלאכי השרת: ניחומין אלו שאתם אומרים לפני, ניאוצין הן לי וכולי (פתיחתא דאיכה). החלוץ: מתנות כהונה: לא ידון רוחי, יש לומר רוחי לא יהא נדון כדינו ומנהגו זה כל הימים לקבל נחת רוח בשיר המלאכים, או ר״ל רוחי לא תשוב לנדנה (!), שתהיה שקטה בשובה ונחת, עכ״ל. ובעל יפה עין פירש: לא ידון רוחי, כמו לא ירון, שפעמים הרי״ש והדל״ת מתהלפין (!) ופירוש רוחי מלאכים על דרך עושה מלאכיו רוחות, עכ״ל. ובאמת דרש ידון = ὑδεῖν ᾄδειν (singen ורוחי היינו מלאכים כפירוש היפ״ע; גם דרש עולם = ὄλλυμι (preisen

---

כן, כמו השועל במשל הידוע, שהענבים חמוצים. לפני הלעג על „ההשערה הדילטטנתית״ ארכין ראשי ואקבל אותה ברצון ובחבה. הלא אני בעצמי אומר תמיד באזן כל שומעי, שאני מטפל בדבר חכמה, אשר שתול על אדמת נכר, רק כאוהב אותו בלבד (Dilettant) ולא כבקי ומומחה בו. רחוקה ממני ידיעה שלמה של שפת רומי ויון ואפילו ידיעה קלה של לשון פרסי וערבי, ומה שאיני יודע בתכלית השלימות, עליו אני אומר: איני יודע אותו לגמרי; אבל זאת נכון וקיים (ישמע הבחור ויוסיף לקח!): אם אבוא למלה או לענין, הצריכים סיוע מן שפה או חכמה נכריה, אז יודע אני אותם עד יסודם יותר טוב מאשר יודע אותם הבחור. כיצד? ה׳ חנני במשקל ראשון ובהמצאות טובות ומחודדות; ואם עולה על לבי דבר, שנאות לו להתלבש בלבוש נכרי ואני חושש שתכוה ידי באש זרה זאת, אז אלכה לי אל גדולי חכמי האומות, שמתעסקים רק בחכמה האחת, שאליה אני צריך, ושרק תורת שפה אחת אומנתם ולא יותר, אל אלה אני אלך ואציע לפניהם את הענין, שאני עוסק בו, ואת ההשערה, שאני משער עליו, למען יורוני בצמצום דק על תוכן החכמה או המלה; והם, בטובם ובחסדם ובדרך ארץ המצויינת שלהם, משיבים לי על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, אומרים לי: החכמה מאין תמצא ובאיזו לשון מקור המלה, איך נכתבת ואיך נקרית ועוד שאר דברים, הדרושים לחפצי. והנה, כמעשה הזה היה גם המעשה אצל המלה חטיבה. על דעתי עלה, שהיא המלה הטורקית Khedive, מלה, ששגורה בפי כל איש נאור ובעל נימוס. אך בין רגע, יראתי בפצותי. איך אוכל לומר, כן השיבותי אל לבי, שחז״ל השאילו להם מלה מן הטורקים, עם, שלא נודע להם כלל ואשר לשונם רק תרעובת מכמה שפות אחרות? הלא כשישמעו זאת המבקרים, יתנוני מהר לשמצה וירבו קיקלון על כבודי? ולמען הנצל כצבי מיד, נחבאתי מהר בצל פרופיסור נצרי, מפואר בידיעת לשונות בני קדם, והוא הורני בכתב מפורש (שנמצא עוד עתה תחת ידי), שהמלה חטיבה שוה מכל צד עם המלה Chedive בלשון פרסי, ושמן הפרסים באה אל הערבים ומאלה אל הטורקים. היוצא לנו מזה הוא: שחידוש שלי לא היה השערה דילטטנטית בלבד, אלא שהיתה גם מנויה וגמורה, ובנויה וברורה גם בסוד חקירה אמתית על פי הבקרת, ושאיני צריך להתבייש על ידה בשער בת רבים. — אשים קנצי למליז, שלא הרביתים כדי שאתכבד בקלון של חברי, חלילה וחלילה! — לא שמעתי בקול רעי ומיודעי, אשר הסיתו אותי (מיד אחר אשר נודע דבר הגנבה) להרנין על הבחור את האשפה, לא שמעתי בקולם משום שידעתי בעצמי, שהוא בעל כשרון ובעל מדות טובות, איש מלא רוח תורה וחכמה, שאין לו מן ההכרח להתלבש בטלית שאינה שלו. ובאמת! אלו היה מתופף על לבו וְשָׂם תודה, שרק השכחה גרמה לו להחליף שמי בשמו, אז הייתי שותק ואמרתי, שעשה את הדבר שלא מדעת, ובאופן היותר רע הייתי אומר, שעשה מעשה נערות בלי יישוב הדעת; אבל עכשיו שֶׁהֵעֵז בפחיתות רבה בפני והוסיף על הגנבה גם את הבוז והלעג (בלקחו את השה הלבן, אשר גנב, ויסחבהו בטיט חוצות), ראיתי את עצמי כמוכרח, לקחת אותו באזנו ולרצוע אותה במרצע קבל עם, אבל גם זאת לא עשיתי באופן, שתהא נמשכת עליו עין כל קורא וקורא. רק הבקיאים ביותר בספרות העברית, רק הם ידעו אל מי ירמזון מלי ועל מי כוננתי פה חצי לשוני, כי אחת דברתי ואשנה: הבחור הוא איש הגון ומלומד ביותר, והלואי ירבו כמותו בישראל! —

בלומר לא ישירו המלאכים בכליון (verderben, zerstören, tödten) האדם עכ״ל. אמר מב״בי: ענין הדרוש הזה נוסד על הדעה העתיקה, שהקב״ה שמח ויטה אזן אל השירים, אשר יזמרו לו דרי מעלה ודרי מטה כל זמן שעולמו ומשכן כבודו בקיומן, ומבחר הבריאה — זה האדם — עומד בתומתו ואינו גורם לו על ידי השחתת המדות כליון והפסד; ולהפך מתעצב ואינו רוצה בזמירות, בשעה שאבלה נבלה הארץ ויושביה נתונים בצרה. רמז לדעה זו מצינו כבר במענה ה׳ אל איוב מן הסערה (איוב לח). כאשר יסד השם הארץ וישם ממדיה, נטה עליה קו, הטביע ארניה וירה אבן פנתה, אז — רנו כל כוכבי בקר ויריעו בני אלהים. וכן: „שירו לה׳ (אימתי? בזמן) והדוה לפניו״ (דה״א טז); במה דברים אמורים, שחדוה לפניו? בשעה "שידו תכון תבל בל תמוט״ (שם) כלומר בשהארץ וכל אשר עליה בתיקונם ובצביונן, ואז גם „ישמחו השמים ותגל הארץ״ (שם), מה שאינו כן בשעה שתתקלקל הארץ ויושביה יאשמו, אז הוא מתעצב ואינו נוח להקשיב שירים. לא לבד לגביה ישראל בכל צרתם לו צר (ישעיה סג, ט) ועמו הוא בצרה (תהלים צא, טו), אלא גם על צרות של אלו, שאינן בני ברית, נמי הוא מצטער כדכתיב (ירמיה מח, לו) לבי למואב כחלילים יהמה אל אנשי קיר כחלילים יהמה. — והנה בדור המבול כתוב מפורש „ויתעצב אל לבו״; והיכשר אם כן לשיר בשירים על לב רע? אלא בודאי לא הניח הקב״ה אל המלאכים לומר לפניו שירה[1].

ט) **על** אלה אני בוכיה (איכה א, טז), ר׳ יהודה אמר על סלוק הדעת. אפשר שהיה צדקיהו רואה אחרים, שהיו מנקרים את עיניו ולא היה לו דעת להטיח את ראשו בכותל עד יציאת נשמתו, אלא גרם לבניו, שיהרגו לפניו? וכולי (איכה רבתי פ׳ א). **החלוץ**: „דרש אלה = ἠλά (סלוק דעת״) עכ״ל. אמר מב״בי: מלבד הנחת מלת „נפש״ על הכח השכלי בכלל, נרדפת היא גם לפעמים עם מלת „דעת״ כמו (בראשית כג, ח) אם יש את נפשכם, שפירושו: אם יש את דעתכם; ובמובן זה לוקח הדורש את המלה „נפשי״, הבאה מיד אחר על אלה אני בוכיה; ומשאמר: „רחק ממני מנחם משיב נפשי״ כלומר את זה, שמיישב את דעתי, הרי אתה שומע, שיש כאן סילוק דעת.

י) **כתיב** (תהלים מב, ה) אלה אזכרה וגומר, אמרה כנסת ישראל לפני הקב״ה לשעבר הייתי עולה לירושלם בדרכים מתוקנים ועכשיו בשך שנאמר (הושע ב, ח) הנני שך את דרכך וגומר (איכה רבתי פ׳ א). **החלוץ**: „דרש אלה = ἐλᾶν (sich bewegen, fortschreiten) גם = ἐλύειν (bedeckt sein). — עוד שם: ד״א אלה אזכרה, לשעבר הייתי עולה ואילנות מסככות על ראשי ועכשיו תלויה לשמש, ע״כ. דרש אלה = ἐλύειν (bedecken) גם ἐλύω או ἀλέα (leiden von der Sonnenwärme, Sonnenhitze). — עוד שם: ד״א אלה אזכרה, לשעבר הייתי עולה בצלו של הקב״ה ועכשיו בצלן של מלכיות ע״כ. דרש אלה = ἀλέα (Zuflucht). עוד שם: אלה אזכרה, לפנים הייתי עולה בשירות וזמירות וכולי ועכשיו בבכיה ע״כ. דרש אלה = ἔλεγος (מין זמר) גם = ἐλεεῖν (Ilia, Klage). — עוד שם: אלה אזכרה, לשעבר הייתי

---

[1] אלו היו יודעין המפרשים ואחריהם בעל החלוץ, שחסר כאן אחר „ויאמר ה׳ לא ידון רוחי באדם לעולם״ מלת „וגומר״ והדרוש קאי רק על „ויתעצב אל לבו״ ולא על המלות „ידון רוחי״, לא באו הם לכלל דוחק ולא הוא לכלל שטות. הדעה, שהקב״ה מסרב את עצמו לשמוע דברי שיר הן מפי אדם והן מפי מלאכי השרת בשעת התקלה, היתה מפורסמת בין העם ִתתְוַדע גם לנו, אם נשים עינינו על דברי חז״ל (מ״ק טז:) וגם על דבריהם (מגילה י״ד), ועל הדעה המפורסמת הואת העיר הדורש את שומעיו, בשעה שהגיע אל דברי הכתוב „ויתעצב אל לבו״.

עולה המוניות של חגיגה ועכשיו טמשא (חלק), ע״כ. דרש אלה = ἁλία (Versammlung) או ἴλη (Menge) גם = εἴλη (Rotte, Haufe) עכ״ל. אמר מכ״בי: החלומות, לפתור מלת אלה על פי לשון יוני באופנים שונים ולהוציא על ידם טעם לכל אחד ואחד מהדרושים שלפנינו, אך שוא ידברו, לפי שיפורשו (אם נעמיד אחר המלות „אלה אזכרה ואשפכה עלי נפשי״ מלת וגומר) מתוך ענין הסימן עצמו. „ה י י ת י ע ו ל ה״ הוא כנגד „א ע ב ו ר״. „ב ס ך״ הוא לשון כיסוי והגנה ומתאים עם „מ ס כ כ ו ת״ ועם „ב צ ל ו ־ ב צ ל ן״. אך מאחר שהשרש שך בעברית (שופטים ט, מט) וסך בתלמוד הוא סעיף וענף, ובא גם בחיבור מלת „תאנים״ (ירוש׳ בכורים פ׳ א.) להורות על שם פרטי לאחד ממיניו, אם כן יוצא לנו ממלת „ב ס ך״ ענין בכורים, הנזכרים כאן, כלומר הייתי עולה ב ש ו כ ו ת עץ, שפירותיה מחוברים עליה, או ב ס ו כ ו ת תאנים, המונחים בסלים על ראשי וסוככות אותי ממכת השמש. „ש י ר ו ת ו ז מ י ר ו ת״ נליף מן „ב ק ו ל ר נ ה ו ת ו ד ה״, כדמפורש שם ברבות. „ה מ ו נ י ו ת״ הוא כנגד „ה מ ו ן חוגג״, ולעומת ציור מצב השמחה בימי קדם יצוייר לנו תמונת היגון בזמן ההוה על ידי המלות „שך את דרכך״, כלומר עכשיו הדרכים אינם מתוקנים, כי אם כסו פניהם חרולים, שך מלשון ש כ י ם (במדבר לג, נה). תחת עץ פרי, הנותן צל ופרי בכורים, יעלה חוח, שאינו נותן לא זה ולא זה; ובשביל חוסר הצל י ב ש ראשי (ס ך מלשון עצמותיו סכוין, נדה כד.) ונעשה משוסע ומפושח כמו שאומר: „תלויה לראשי״, שהוא ענין פישוח וביקוע („ויפשחני ת ל ה י״, להלן בפרשה זו על הפסוק: דוב אורב הוא לי). אבל לא זו בלבד, אלא אף את הרנה תליתי עתה על הסך כלומר על היתד, כי תרגום יתד (ישעיה לז, כ) סיכא והענין כעין המליצה: על ערבים בתוכה תלינו כנורותינו (תהלים קלז, ב); ותחת „המוניות״ אעבור עתה בסך כלומר גלמוד ו מ כ ו ס ה (בסך מלשון סכות בענן לך (איכה ג׳ מ״ד), שענינו: כסית בענן לך), והמכוסה הוא גלמוד לפי שאינו רואה ואינו נראה. היוצא לנו מזה הוא: שכל הדרושים שלפנינו אינן קאין על מלת „אלה״, כי אם על מלת „בסך״ ומסכימים עם ענין הסימן.

יא) **איכה** יועם זהב (איכה ד, א), רבנן אמרי שינה דהבא (איכה רבתי פ׳ ז). **החלוק**: „מתנות כהונה: מלשון רוח עועים ונעוה לב, שענינם רעה נשחתה ונהפכה, עכ״ל. ובאמת דרש יועם מן ἀμεύεσθαι (sich verwandeln, ändern) עכ״ל. אמר מכ״בי: תרגום שערורה (ירמיה ה, ל) שנו, שענינו השחתה וקלקול; ואם כן פירוש „שינה דהבא״ נתקלקל הזהב, ומדנתקלקל ונשחת נעשה כהה, שהוא ענין השרש **עמם** בעברית ובארמית.

יב) **וימח** את כל היקום (בראשית ז, כג), מהו היקום? ר׳ ברכיה אמר קיומא, ר׳ בון אמר אוקומיני (קהלת רבה פ׳ ו). **החלוק**: „הפירוש המיוחס לרש״י פירש אוקומיני זה קין, שקם על הבל אחיו והרגו דכתיב (בראשית ד, ח) ויקם קין, ע״כ. ומתנות כהונה פירש: קיומא, החי אשר על פני האדמה, המקיים והמעמיד העולם. אוקומינו אלו בני אדם, המקיימים ומעמידים אותם, ע״כ. בעל משנת דר״א כתב: קיומא היינו מניקתו שעל ידה מתקיים, נראה פירש אוקומני היינו פדגוג (!). לדעתי קיומא = κέομαι, κεῖμαι (vorhanden sein) כלומר הנמצאים בעולם (ראה געזעניוס יקום) ואוקמיני = οἰκουμένη (Erdkreis, Welt)״ עכ״ל. אמר מכ״בי: הדורש לא כוון על הנמצאים בעולם ולא על עיגול או כדור הארץ, שהרי אלה כבר נזכרים מפורש בכתוב: „והנני מ ש ח י ת ם את ה א ר ץ״; ולפיכך נראה לדעתי, שענין „קיומא״ הוא ממון בפרט, כמו שמפרש שם ר״א: „היקום הוא הממון, שמעמיד רגליו של בעליו״, ואוקומיני הוא οἰκονομία בלשון יוני כלומר כל הענינים, ששייכים לצורך הנהגת

הבית בכלל (Alles was zur Wirthschaft gehört). וזרות המ״ם לפני הנו״ן כבר מצינו (ירוש׳ ב״ב פ׳ ד, ה׳ ז) „אבל לא האיקומונוס׳ במקום איקונומוס. והראיה, שפירושי זה על מלת „אוקומיני״ מחוור, יוצאת לנו מדברי ר׳ לוי בשם ר׳ יוחנן (ב״ר פ׳ ל) : „אפילו אצטרובולין של רחים נמחה׳ שהוא גם כן דבר, שמשמש לצורך הנהגת הבית.

יג) **שלח** לחמך על פני המים (קהלת יא, א), אמר ר׳ ביבי : אם בקשת לעשות צדקה, עשה עם עמלי תורה, שאין מים, האמור כאן, אלא תורה, שנאמר (ישעיה נה א,) הוי כל צמא לכו למים (קה״ר פ׳ י). **החלוץ:** „דרש פני = πονεῖν (sich bemühen, eifrig betreiben), מים = μαθεῖν (למוד) ופני המים היינו עמלי תורה. וכעין זה דרושם : אשריכם זורעי על כל מים (ישעיה לב, ב) אלו עוסקי תורה (תנחומא בראשית) גם : ואם צמא השקהו מים (משלי כה, כא) מימה של תורה הוי כל צמא וגומר (ב״ר פ׳ נד) וכן כתוב : דברי תורה הנם הם שנאמר הוי כל צמא וגומר (במד״ר פ׳ א), והאב שבכולן : ולא מצאו מים (שמות טו, כב), דורשי רשומות אמרו : לא מצאו דברי תורה, שנמשלו למים שנאמר הוי כל צמא וגומר (מכילתא דויסע פ׳ א). ודרשות כעין זו מצאנו לדורשי רשומות כמו : והיו חייך תלואים לך מנגד (דברים כח, סו) זה התולה את תפליו (בבלי ברכות כד. ראה רש״י שם) הבינו חיים = ζωή, ψυχή (תפלה). דורשי רשומות אמרו : ויורהו ה׳ עץ (שמות טו כה), הראהו דברי תורה שנמשלו לעץ שנאמר (משלי ג, יח) עץ חיים היא למחזיקים בה (מכילתא שם), אולי דרשו עץ = ὁσία (das göttliche Gesetz״) עכ״ל. אמר מב״בי : עמלי תורה הם שרי תורה, שנותנים אל העם או אל הדור צורה ופנים, וחז״ל משתמשים במלת פנים במקום שרים והשובים (ב״ר פ׳ צא) ; והטעם, למה המשילו את התורה למים, כבר נזכר (תענית ז.), ואם כן לא עלה על לב רב ביבי מעולם לדרוש „פני ומים״ על פי לשון יוני כמו שלא עלה גם כן על לב דורשי רשומות, בקראם את התפלין חיים, לקחת להם סיוע לתכלית דרוש זה מלשון יוני, כי כל הקורא את היעודים הטובים, שנאמרו אל בני ישראל בפרשת והיה אם שמוע (במדבר יא, יג־כא) וישים עינו בפרט על המלות : „למען ירבו ימיכם״, הוא ידע גם בלי ראיה מלשון יוני, שראוי לקרוא את התפלין חיים, ושהרשות ביד הדרשן להשתמש במליצה יפה ונעימה כזו, ששמענו, בשעה שהוא מזהיר על העם לבל יתלה התפלין. והנה מה שנוגע עוד לדברי בעל החלוץ בבחינת הדרוש : „דברי תורה נמשלו לעץ,״ על זאת אני אומר : בואו ונחזיק טובה אל הזקן הטפש הזה, שממנו שמענו עתה בפעם ראשונה, שעץ חיים דמשלי הוא תורת ה׳ ! הלא מלת „היא״ קאית על החכמה, שנזכרת קודם לכן בפסוק יג, וכל חכמה שבמקרא, הנזכרת לשבח, היא תמיד רק תורת ה׳ ולא חכמה אחרת, שכן הקב״ה בכבודו ובעצמו קורא את תורתו חכמה ובינה (דברים ד, ו) וחז״ל דורשין (ב״ר פ׳ לא) : „ימותו ולא בחכמה (איוב ד, כא) בלא חכמת התורה״, ולמה אם כן ניגע להוכיח על פי לשון יוני, שעץ חיים הוא תורת אלהות, מאחר שהדורש סמך קרא דשמות אקרא דמשלי ? לך כסיל ! וחבוק את ידיך, ואל תהי פושט אותם החוצה עם מלאכתך הנמבזה והגרועה !— די לנו בראשונים, אשר העמסת עלינו זה ימים רבים, ולמה תוסיף עלינו טפשות חדשים לבקרים ?

יד) **נמול** אברהם (בראשית יז, כו), אמר ר׳ אבא בר כהנא הרגיש ונצטער (ב״ר פ׳ מז). **החלוץ:** „מתנות כהונה : מדכתיב נמול בלשון נפעל משמע שמצטער מחמת המילה (!). אמנם דרש נמול = ἀνωμαλία (Unpässlich-keit)״ עכ״ל. אמר מב״בי : דרש את השרש מל במובן ימול (תהלים צ, ו) והאמללים (נחמיה ג, ד) כלומר יבש כחו ולפיכך חשש כאב ונצטער.

טו) **וירץ** העבד לקראתה (בראשית כד, יז), לקראת מעשיה הטובים (ב״ר פ׳ ס).
החלוץ: „דרש לקראתה מן = (χάρις, χάριτος) (מעשה טוב) אמר
מכ״בי: קשה היה אל הדורש, למה רץ אליעזר מיד לקראת רבקה דרך
חיבה וכבוד, מאחר שיזם בלבו שלא לעשות שום דבר אחר, לצורך ידיעתו
אם הצליח בשליחותו או לא, אלא לשאול מאחת הנערות, שתתן לו מים
לשתות? וכדי להתיר את הקושיא, סמך קרא דכאן על כל הנהו מקראות
בתנ״ך, שנזכר בהן גם כן מלת לקראתה (ש״א כח, כ. מ״א ב׳ יט. מ״ב
ד, כו) והמדברים בנשים, שנצטיינו על ידי מעשיהן הטובים.

טז) **ורבקה** אוהבת את יעקב (בראשית כה, כח), כל שהיתה שומעת קולו
היתה מוספת לו אהבה (ב״ר פ׳ סג). **החלוץ**: „מתנות כהונה:
יש לומר דדייק אוהבת בלשון בינוני ולא אמר ותאהב משום דתמיד היתה
מוספת אהבה על אהבתה הקדומה עכ״ל. לו יהיה כדבריו, מנין שכל
מה שהיתה שומעת קולו? ודאי דרש את = ὄσσα (Stimme), יעקב =
ἀκούειν (hören)״ עכ״ל. אמר **מכ״בי**: נכונים דברי הבעל מתנות כהונה,
דדייק אוהבת בלשון בינוני כלומר אהבתה אל יעקב היתה בלי הפסק.
ומשום מה היתה אהבתה תמידית? משום „ורבקה שׁ ו מ ע ת״ גם כן
לשון בינוני, קולו של יעקב נכנס תמיד באזנה ואם כן הקול הזה בלי
הפסק בזמן הוה. כיצד? יעקב היה יושב אהלים ולא מש מסביבות אמו
אף רגע אחד, נמצא, שרבקה שומעת תמיד קולו והיא אוהבת כלומר
מוספת לו תמיד אהבה, לפי שהשמיעה והאהבה שוין בבחינת זמן ההוה.

יז) **הקול** קול יעקב (בראשית כז, כב), אמר ר׳ פנחס: קולו של יעקב
מכנים. והידים ידי עשו, מרמיז ליה והוא אתי (ב״ר פ׳ ס״ה).
החלוץ: „מתנות כהונה: מכנים, שמכנים ואוסף קולו מלעסוק בתורה,
מרמז הקב״ה לעשו מיד הוא בא, והר״י ן׳ חביב בע״י פירש: כשיעקב מיקל
ומימך קולו מתורה, הרי כבר הידים מוכנים ברמז בעלמא, שרמז ליה
הקב״ה, ודרש „הקל״ חסר לשון קלות כלומר אם קל ונמוך הוא קולו
הרי הידים וכולי עכ״ל. ובאמת דרש הקל = ἐκλύειν (erschlaffen)
או = κωλύειν (zurückhalten) ודרש הידים = εἴδεσθαι (erscheinen,
sich stellen), ידי = ἤδη (sogleich) והמובן פשוט״ עכ״ל. אמר **מכ״בי**:
טעות נפלה במאמר זה וכך צריך לגרוס: „הקול קול יעקב, אמר ר׳ פנחס:
קולו של יעקב מ ב פ נ י ם. והידים ידי עשו, מ ב ח ו ץ. מרמיז ליה והוא
אתי״, וכך פירושו: יצחק היה משתאה על מהירת בואו של בנו, ולפיכך
היה אומר: קולו של יעקב מבפנים כלומר יעקב אינו זז מביתו ואפשר
לשמוע קולו בזמן קצר כזה; אבל עשו, שידיו עסוקות תמיד וכן עתה לצוד
ציד בחוץ ואינו רגיל לבוא אלי מעצמו, אלא עד שאתן לו רמז, לבוא, איך
יתכן שמיהר למצוא ולבוא?

יח) **ויבואו** הרועים ויגרשום (שמות ב, יז), ר״י בשם ר״א בנו של ריה״ג
אומר: דבר של גילוי עריות באו לעשות עמהן וכולי, **החלוץ**:
„וכן איתא בב״ר פרשה ע: להלן (בנות יתרו) ז׳ היו ובקשו הרועים
להזדווג להן וכולי. נראה, שדרשו ויבואו מן = βιᾶν (Gewaltanthun)
וגרש = ἀκρασία (Unzucht)״ עכ״ל. אמר **מכ״בי**: השרש ג ר ש יבוא
על הרוב בחיבור מ״ם, שאחריו, ומורה על התנועה ממקום למקום, ואם
תהסר המ״ם, אז אין הוראתו גירוש ממש כלומר נידנוד ממקום למקום,
אלא טרדות כמו (ישעיה נז, כ) כים נגרש (Beunruhigung); ולפי
שלא נאמר כאן ויגרשום משם, אלא סתם ויגרשום, לפיכך הוא אומר,
שבאו להרגיזן ממנוחתן ולפגוע בכבוד נקבותן, ודרש כך על פי תרגום
אונקלוס, שמתרגם: ואתו רעיא וטרדינון״ ולא ותרכינון כדרכו תמיד
לתרגם את השרש גרש.

יט) **ותקרא** שמו שמעון (בראשית כט, לג), זה עתיד להעמיד שונא (ב״ר פ׳ עא). **החלוץ**: „דרש שמעון = ἐσόμενος (künftig) או σημαίνειν (anzeigen, bedeuten) גם = ζημεῖς ("שונא") עכ״ל. אמר מכ״בי: הדורש חולק את השם שמעון לשנים שם־עון וקורא במקום שי״ן ימנית שי״ן שמאלית ש״ם, שהוראתו בארמית כתם או נגע שכן תרגום העקודים (בראשית לא, י) שומא ברגליהון ותרגום שאת (ויקרא יג, ב) גם בן שומא, וראוי לגרוס: „זה עתיד להעמיד שומא במ״ם ולא בנו״ן כלומר כתם או חבורת צ׳ין (Sündenmal, Sünden-beule); ובדאי היה כתוב כן בתחלה או שהיה כתוב בפירוש שם־עון לרמז על החטא, שחטא זמרי בן סלוא בשטים, אך כאשר נתטשטש הכתב, נשאר מרשמי שתי מלות האלה רק קצת כלומר אותיות מיוחדות, ואת השרידים האלה צירף המעתיק לאחדים ויעש מהם מלה כרצונו, את המלה „שונא״.

כ) **יונתי** בחגוי הסלע (שה״ש ב, יד), היה לו לומר יונה בחגוי הסלע, ומהו שאמר יונתי? אלא אמר ר׳ יוחנן: אמר הקב״ה לישראל יונתי, ראה מה כתיב (בה): ויהי אפרים כיונה פותה אין לב (הושע ז, יא), אצלי הם כיונה פותה, כל מה שאני גוזר עליהם עושים ושומעים לי (שמ״ר פ׳ כא). **ההלוץ**: „מתנות כהונה: פותה מלשון פתוי. שהם נפתים לשמוע לי ע״כ. ולדעתי דרש פותה = πειθεῖν ('gehorsam sein) עכ״ל. אמר מכ״בי: תם אני ולא אדע, מה לנו לבקש פתרון מלת „פותה״ בלשון יוני, מאחר שענין „כל מה שאני גוזר עליהם עושים ושומעים לי״ יוצא מפורש מן הכתוב (משלי יד, טו) פתי יאמין לכל דבר? והלא למשה, שהאמין את דברי השם „אנכי אלהי אביך״ קראו חז״ל (שמ״ר פ׳ ג) גם כן פתי בבחינה על הפסוק דמשלי?

כא) **המתגנב** מאחר חבירו והולך ושונה פרקו, אף על פי שנקרא גנב זוכה לעצמו, שנאמר (משלי ו, ל) לא יבוזו לגנב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב. סוף שנתמנה פרנס על הציבור ומזכה את הרבים ומשלם כל מה שבידו, שנאמר (שם) ישלם שבעתים את כל הון ביתו יתן, ואין שבעתים אלא דברי תורה, שנאמר (תהלים יב, ז) אמרות ה׳ אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים (תוספתא ב״ק פ׳ ז). **החלוץ**: „כל פרטי המאמר דרש ממלת נמצא = νέμω, νέμειν בפי הוראותיה השונות (lenken, regieren) (מתמנה פרנס), besitzen,) (innehaben (זוכה לעצמו) austheilen, (מזכה הרבים). בילקוט כתובים (רמז תתקלט) נתקצר הנוסח, ובלקח טוב (שמות צד 158) הנוסחא: ישראל שגנב דברי תורה זוכה לעצמו וכולי״ עכ״ל. אמר מכ״בי: במקום „מאחר״ צריך לגרוס „מאמר״, והכונה: המתגנב מאמר חבירו והולך ושונה פרקו של חבירו לאחרים בשמו ולא בשם אומרו וכולי וגירסא זו מתאימה אחר כך עם גירסת בעל לקח טוב: „ישראל שגנב דברי תורה״. ומה שנוגע לענין התמניות של הפרנס על הציבור יתבאר ממלת ונמצא, אבל לא על פי לשון יוני, כי אם על פי מה שדרשו דבי ר׳ ינאי (ברכות סג:) על הפסוק: כי מיץ חלב יוציא חמאה, (משלי ל, לג), וכונת ונמצא (נמצא־מיץ שרשם שוה מץ) אם כן לפי דעת הדורש: אם היה מוצץ את חלב התורה, אז מיץ זה יוציא לו חמאה היא מעלת הפרנס, לפי שסוף הכבוד לבוא; והשאר, כמו „זוכה לעצמו ומזכה את הרבים״, יתחייב מענין הכתוב. „למלא נפשו״ הרי זוכה לעצמו, ובאמרו: „ישלם יתן״ הרי מזכה הרבים, שהשילום והנתינה נעשין לאחרים.

כב) **דור** המבול אין להם חלק לעולם הבא, שנאמר (בראשית ז, כג) וימח את כל היקום אשר על פני האדמה, בעולם הזה. וימחו מן הארץ

(שם), בעולם הבא. ר׳ יהודה בן בתירה אומר: לא ידון רוחי באדם לעולם (שם ו, ג), לא ידון ולא רוחי בהם לעולם (תוספתא סנהדרין פ׳ י״ג). **החלוק:** דרש ידון מן δαίνυμι (betheiligen) גם δίειναι (fortwährend sein) כלומר אין להם חלק לעולם הבא ואינן חיין לעולם״, עכ״ל. אמר **מכ״בי:** לא דרש את המלות, לא על פי לשון עברית ולא על פי לשון יוני, אלא דרש את הענין בלבד על אופן זה. — בקרב כל אדם מונח הרגש הידוע, שקורין מוסר כליות (Gewissen) ושמקשקש בו תמיד כפעמון. אם יעשה האדם את הטוב והישר, אז תנוח עליו דעתו וההרגש הזה הוא שָׁלֵו וְשָׁקֵט; ולהפך, אם יסור מדרך הטוב ומתדבק ברע, אז ייסרוהו כליותיו ולבו כים נגרש. לא לבד שההרגש הזה מעיר את אזן אדם בלימודים, אלא הוא גם הדיין, התובע אותו לדין ויחרוץ עליו משפטו. אשרי האיש, ששומע לו; ואוי לאיש, שאוטם אזנו משמוע! — אמנם מלבד ההרגש הטבעי הזה נתן הקב״ה עוד מנהיג אחר אל האדם, מנהיג נאמן, בדוק ומנוסה והוא: דבר פיהו בבחינת חוקי הצדק והיושר ומצות שפתיו בבחינת הטוב והנאה, אשר הודיע לאדם הראשון ולשאר צדיקים הבאים אחריו, כמו לחנוך ונח והדומים להם, ודיבור זה הוא תולדת הרוח ממרום, אשר תנוח על הצדיק, הראוי להצטיינות זו, ולפיכך מצינו רוח ה׳ ודבר ה׳ בהדי הדדי במקרא כמו (ש״ב כג, ב) רוח ה׳ דבר בי ומלתו על לשוני, רוחי אשר שמתי בפיך (ישעיה נט, כא), שפירושו: רוחי אשר עליך הוא דברי, אשר שמתי בפיך. — ועתה, אם לבך תשית לדעתי, אשר הצעתי פה לפניך, אז יהיו לך דברי ר׳ יהודה ברורים כסלת נקיה. הוא אמר: בדור המבול לא היה ידון באדם כלומר ההרגש הפנימי, שדן אותו תמיד, וגם לא רוח ה׳ הוא הדבר והמצוה, ששמעו מפי הצדיקים, שהיו בימיהם, נמצא לפי זה, שהיו שְׁכֵחֵי אלהים לגמרי, כדברי ר׳ יהושע שם בתוספתא, ולפיכך אין להם חלק לעולם הבא.

כג) **ויבא** יוסף את דבתם רעה (בראשית לז, ב), מה אמר? רבי מאיר אומר: חשודין הן על אבר מן החי. ר׳ יהודה אומר: מזלזלין הן בבני השפחות ונוהגין בהן כעבדים. ורבי שמעון אומר: נותנין הן עיניהן בבנות הארץ (ירוש׳ פיאה פ׳ א, ה׳ א). **החלוק:** „שלשתם הכניסו במלת רעה הוראה יונית. רבי מאיר, האומר: שחשודין על אבר מן החי או שמשחיתים (כדברי הבעל לקח טוב) את הצאן, הבין רעה = ῥαίειν (quälen, zerstören). ר׳ יהודה, האומר: שמזלזלין בבני השפחות, הבין רעה = ῥυπαίνειν (verächtlich behandeln). ורבי שמעון, האומר: שנותנין עיניהם בבנות הארץ, הבין רעה = ῥᾴϊος, ῥᾴδιος (leichtsinnig, ausschweifend) או = ἐρᾶν (Gefallen haben, verliebt sein״) עכ״ל. אמר **מכ״בי:** רבי מאיר ורבי שמעון פותרים את השרש דב על פי הוראתו בלשון ארמית: זיבה ונזילה; ונפקותא בין שניהם אינה רק זו, שהראשון סובר: זיבת הדם אצל בהמתם אינה כהוגן, והשני סובר: שפיכת הזרע בבנות הארץ אינה נאותה ליוצאי ירך יעקב, ור׳ יהודה פותרו כפשוטו לשון דיבור, ודבתם רעה היתה בבחינת בני השפחות.

כד) **רבי** אליעזר אומר: ורב חסד (שמות לד, ו), מטה כלפי חסד (ירוש׳ פיאה פ׳ א, ה׳ א). **החלוק:** „דרש רב = ῥέπειν (sich neigen, den Ausschlag geben״), עכ״ל. אמר **מכ״בי:** כמו שיש הבדל בין עושה שלום ורודף שלום, כן גם הבדל בין עושה חסד ורב חסד. האוהב שלום אינו מתווך קודם בין בעלי הריב, אלא עד שיבואו לפניו מעצמן והוא שומע מפיהם את דברי המחלוקת, מה שאינו כן אצל הרודף שלום, שהוא מקדים לכתת את רגליו וללכת אחר בעלי הריב ולדבר על לבם, שיעשו שלום ביניהם גם בטרם באו אליו להתרעם זה על זה, כמו שיסופר

לנו מאהרן הכהן. והנה ההבדל הזה נוהג גם כן בין עושה חסד ורב חסד. מי שעומד על משמרתו ומתין עד שיזדמן לו איש, שמבקש ממנו מעשה חסד, הוא נקרא עושה חסד; אבל מי שעושה לפנים ממשורה זו ומשתרבב וּמַטֶּה עצמו מתחומו המוגבל (הוא ביתו, שעומד בו הַכֵּן לעשות חסד) לחוץ, כדי לתור ולבקש את הנצרך לחסד, אף כשהוא רחוק ממנו ולא שאל מאתו מאומה, הוא רב חסד או מטה כלפי חסד.

כה) **כתיב** וישב דוד לברך את ביתו ותצא מיכל בת שאול לקראתו וגומר (ש״ב ו, טז־כ), מהו אחד הרקים? אמר אבא בר כהנא: הריקים זה ארכיסטים (ירוש׳ סוכה פ׳ ה, ה׳ ד). ההלוץ: „המפרשים פירשו ארכיסטים שר של לסטים והוא משובש, כי ר׳ אבא דרש הרקים = ὄρχημα (Tanz) והיינו ארכיסטים = ὀρχηστής (Tänzer, Springer) וכפירוש הערוך (ארכיסטריס") עכ״ל. אמר מכ״בי: שמח שור ביוצאי מוחק, משום שאין לי עסק בטיב ידיעת לשון יוני ואין לקוות, שאשיג עטרת עלי דפנא (Lorbeerkranz) בגבול חכמה זו! אך אחרי שובי ניחמתי. מה ראית, שור! לתת בין גנבים חלקך? הלא פירושך זה כתוב בערוך החדש, ערך ארכיסטרים, מלה במלה. והאותיות היוניות שם שוק מכל צד עם אותיותיך, אשר שַׂמְתָּן פה אותות? פעם אחת כבר הייתי תופש אותך על דרך זו והחשיתי, יען אמרתי, השכחה גברה עליך; אך על פי שנים יקום הדבר, שעל שדה החכמה אתה נוהג לעשות שותפות לטובת עצמך.

כו) **רבי** יוסי אומר: אדם נדון בכל שעה. מאי טעמא? ותפקדנו לבקרים לרגעים תבחננו (איוב ז, יח). ותפקדנו לבקרים, זו פרנסתו. לרגעים תבחננו, זו אכילתו (ירוש׳ ר״ה פ׳ א, ה׳ ג). החלוץ: „דרש בקר = βιοχρεία (פרנסה), ולרגעים = λάρυγξ (Schlund, Kehle) בהבלעת אות האחת כדרכם לפעמים", עכ״ל. אמר מכ״בי: הוראת השרש „בקר" היא חיפוש ודרישה כמו ובקרתים (יחזקאל ל״ד, י״א), וענין שרש „רגע" הוא מנוחה או השקט מתנועה ונידנוד כמו רגע הים (ישעיה נא, טו); ועם הנחה זו נבין את דברי הדורש: כשיתור אחרי פרנסתו תפקדנו, וכשינוח בשעת אבילתו תבחננו.

כו) **וישמע** יתרו כהן מדין חותן משה (שמות יח, א), מה שמע? חזקיה אמר: קריעת ים סוף שמע. רבי לוי אמר: מלחמת עמלק שמע. יהודה בי רבי אמר: מתן תורה שמע (ירוש׳ מגילה פ׳ א, ה׳ יג, מכילתא ריש יתרו). החלוץ: חזקיה, האומר קריעת ים סוף שמע, הבין הכתוב כפשוטו באשר יוצא מהמשך: כי הוציא את ישראל ממצרים (וכן בפירוש במכילתא: „שהיא כתובה בצדו"). לוי, האומר מלחמת עמלק, הבין עשה = ἡσσάω (besiegen, bezwingen). ויהודה בי רבי, האומר מתן תורה, הבין עשה ὁσία (das göttliche Gesetz) עכ״ל. אמר מכ״בי: כל אחד ואחד מן הדרשנים סומך מלת „עשה" דכאן על מלת עשה, הנזכרת בספר דברים אצל כל מאורע המבוקש. א) בקריעת ים סוף כתיב (דברים יא, ד): „ואשר עשה ה׳ לחיל מצרים לסוסיו ולרכבו אשר הציף מי ים סוף על פניהם ברדפם אחריהם". ב) בבחינת מלחמת עמלק כתיב (שם ב, כב): „כאשר עשה לבני עשו", וידוע הוא, שעמלק הוא שם אומה מבני עשו. ג) בבחינת מתן תורה כתיב (שם יא, ז): „כי עיניכם הרואות את כל מעשה ה׳ הגדול אשר עשה", שקאי דוקא על מתן תורה ולא על שאר האותות והמעשים, אשר עשה להם בתוך מצרים ואחר יציאתן משם יכן בעברם במדבר, לפי שכל המאורעות האלה כבר נזכרים שם בפרטית (עם הציון „אשר עשה") קודם הפסוק: כי עיניכם הרואות וגומר, ולפיכך נמי כתוב: „מעשה ה׳ הגדול", מעשה בלשון יחיד ולא מעשיו, לפי שאינו כולל רק דבר אחד והוא המתן תורה, כמו שעליו

מרמזין הסימנים המיוחדים: „עיניכם הרואות” וכתיב (שמות כ, יח): וכל העם רואים את הקולות והלפידים, וכן מלת „הגדול” כדכתיב (דברים ד, לה־לו): אתה הראת (על ידי קולות ולפידים, כמו שהולך ומספר) לדעת וגומר. מן השמים השמיע את קולו ועל הארץ הראך את אשו הגדולה, שהוא אם כן מעשה גדול.

כח) **ויאמר** שמואל אל שאול למה הרגזתני וגומר (ש״א כח, טו), אמר ליה: לא היה לך להרגיז בוראך, אלא כי עשיתני עבודה זרה. אין את יודע כשם שנפרעין מן העובד כך נפרעין מן הנעבד; ולא עוד, אלא שהייתי סבור שמא היום יום הדין ונתייראתי (שו״ט, שמואל פ׳ כד). החלוץ: „כל פרטי הדרש בנוים על המלות: הרגזתני, להעלות, כפי הוראתן ביונית כזה: הרגזת ἐργασία (עשית עבודה זרה) בתוספת אותיות היחס לבסוף. ולהעלות מן ἀλέω, ἀλειτής (sündigen, fehlen) ולהעלות אותי כלומר להחטיאני, גם דרש להעלות = ἠλιθιοῦν (verwirren, be-thören) ולהעלות אותי כלומר להפחידני ולבלבלני לחשוב שהוא יום הדין”, עכ״ל. אמר מכ״בי: דברי בעלת אוב: „אלהים ראיתי עולים מן הארץ” (ש״א כח, יג) בצירוף המלה „להעלות”, במובן עילוי ורוממות כמו מאד נעלה (תהלים מז, י), גרמו את חלק הראשון של הדרוש „עשיתני עבודה זרה”, והחלק השני ממנו יתפרש כפשוטו: מאחר שהקב״ה, כשיקרב עתיד לשפוט את בני אדם, יעלה את המתים מקברותיהם לפיכך הייתי סבור, שהעלוני ליום הדין.

כט) **ורבי** יוחנן בעי דיימרון שמועתא מן שמיה, אף דוד בקש עליה רחמים, אמר: (תהלים סא, ה) אגורה באהלך עולמים. ר׳ ירמיה בשם ר׳ יוחנן: וכי עלתה על לב דוד, שהוא חי לעולם? אלא כך אמר: אזכה, שיהו דברי נאמרים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות (ירוש׳ מ״ק פ׳ ג, ה׳ ז). החלוץ: „דרש אגורה מן γηρύειν ("sagen, reden") עכ״ל. אמר מכ״בי: רבי יוחנן פותר את השרש גר, שבמלת אגורה, במובן גרון והכונה: מי יתן ויהיה גרוני, כלומר כל מה שכיבדתי בו את ה׳ בגרוני, באהלך זה אהל של תורה, עולמים; ותאוה זו באפשרות להתמלא, אם זכה אדם לומר בחייו דברים, העומדים ברומו של עולם, שכיון שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה, הוה כאלו חי וקים לעולם.

ל) **אמר** רבי יוסי בר חנינא: נושא עונות אין כתיב כאן, אלא נושא עון (שמות לד, ז), הקב״ה הוטף שטר אחד מן חעבירות, והזכיות מכריעות (ירוש׳ סנהדרין פ׳ י, ה׳ א). החלוץ: „דרש עון = ὠνή (שטר, ראה ערוך”) עכ״ל. אמר מכ״בי: שעון הוא שטר, על זאת מצינו רמז במקרא. הנביא (ירמיה ב, כב) אומר. „נכתם עונך לפני” כלומר נרשם ונסמן לפני העון, ועל הרישומים האלה, שהם מידו של הקב״ה בספר, הפתוח לפניו, יד כל אדם יחתום (איוב לז, ז), והרי כאן שטר חוב שלם וכהלכה, שחור על לבן ומאושר ומקויים כדבעי למהוי; ואין להתפלא גם כן, אם דעה זו מצאה בית בתוך עם ישראל ואם חז״ל קורין, במקום אחר, את העון בפירוש „שטר חוב” באמרם (ב״ר פ׳ צב): „אלהים מצא את עון עבדיך, מצא בעל חוב מקום לגבות שטרו”. ואם בכל זאת יתעקש בעל החלוץ לשאול: סוף סוף למה נקרא העון שטר? על זאת נשיב לו: כי קריאת העון על צד ההשאלה בשם „שטר” מיוסדת על השקפת כל יושבי תבל, שיש להם לב לדעת חוק ומשפט, אף על פי שהמלה „עון” בלשונם אינה שוה במבטא אל המלה „שטר” בלשון יוני. כל חוטא נעשה חייב אל החברה האנושית; והאין לחברה זו תביעה על איש כבד עון זה, והאין לה זכות לגבות ממנו שטרו או מה שהוא חייב לה לפי המשפט, העשוק והרצוץ ממנו? כל עון הוא חוב לעומת

מלכותא דרקיע ומלכותא דארעא, ועל חוב נכתב על הרוב שטר. כל זמן שלא נענש החוטא, יוצא עליו שטר, אך כיון שקיבל עונשו נגבה שטרו והוא בטל ומבוטל. גם שור איש הרוח, פיו ברעה שלוח, נרשם שם על לוח, בפנקס הפתוח.

לא) **שמעון** בר בא בשם רבי יוחנן: דודים דברי סופרים לדברי תורה וחביבים יותר מדברי תורה (ירוש׳ סנהדרין פ׳ יא, ה׳ ו). **החלוץ:** ודאי דרש דדיך = διδαχή (Lehre)״, עכ״ל. אמר **מכ״בי:** דברי תורה עניים באן ובמקום אחר (שיר רבה פ׳ א) הם עשירים, ובא זה ולמד על זה. שם בפירוש איתמר, שמשום כך נקראים דברי תורה „דודים״, משום שהם „דומין זה לזה, דודין זה לזה, קרובין זה לזה;״ ולמה לנו אם כן להכנים זמורת זר בענין אחר, שנתפרש על ידי חז״ל באופן נעלה מכל ספק? ועוד, מה בא ללמד לנו היוני המומחה עם יפיפותו של שם? האם השם „תורה״ בעצמו אינו מגיד, שהוא לימוד וָלֶקַח, עד שמוכרח לדרוש בהדיא, שדוקא דברי סופרים דודים כלומר לקח ולא דברי תורה? אמנם באמת כונת הדורש נוסדה על מה שאמר ר׳ אבא (ואולי הוא אחד עם „בא״, הנזכר כאן): „שני תלמידי חכמים המגדילים זה לזה בהלכה הקב״ה א ו ה ב ן, שנאמר (שה״ש ב, ד) ודגלו עלי אהבה (שבת סג.), ולפי זה התלמידי חכמים או הסופרים הם דודיו של הקב״ה, ופירוש דודיך: דברי דודיך טובים מיינה של תורה.

לב) **ואכלו** את שופטיהם וגומר (הושע ז, ז) ר׳ לוי אמר הורידום מגדולתם (ירוש׳ ע״ז פ׳ א, ה׳ א). **החלוץ:** „דרש אכלו = ὀχλίζειν (fortheben) בדרך השאלה״, עכ״ל. אמר **מכ״בי:** אחר המלות „ואכלו את שופטיהם״ נזכר מיד „כל מלכיהם נ פ ל ו״, ובבחינת המלה „נפלו״ דרש פה רבי לוי: „הורידום מגדולתן״, לפי שהנפילה אינה נעשית אלא על ידי הורדה מלמעלה למטה וכפיפות הקומה הזקופה לארץ, וכיוצא בו מצינו (זכריה ט, טו) ואכלו וכבשו אבני קלע, שפירושו: יורידו את אבני קלע ויפילון תחת רגלם כענין שרש „כבש״ בכל מקום.

לג) **רבנן** דאגדתא אמרין: ויצא איש הבינים ממערכות פלשתים (ש״א יז, ד), ממאה ערלות פלשתים, שהערו בה מאה ערלות (ירוש׳ יבמות פ׳ ד, ה׳ ב). **החלוץ:** „בשוחר טוב (שמואל פ׳ כ) הנוסחא: „ממערכות פלשתים ממערות כתיב, ממאה ערלות פלשתים״. דרשו בינים = βαίνειν (Beischlaf üben), מערכות = מאה ὄρχις או οὔραχος (זנב) כינוי לאבר. שים לב למלת κέρκος (זנב גם אבר זכר) וכדרשתם על ויזנב מכת זנב לשון נקי (רבתי זכור). כנראה דרשו גם בירושלמי הכתיב ממערות = מאה οὖρον (זנב) כאמור, ועל זה יורה גם אמרם ש ה ע ר ו בה״, עכ״ל. אמר **מכ״בי:** בפסוק דשמואל, הנזכר בראש המאמר הזה, כתוב לפנינו „ממחנות״ ולא ממערכות פלשתים, אך הדרשה קאית על דברי הפסוק כג, ששם כך נאמר: „והנה איש הבינים עולה, גלית הפלשתי שמו מגת ממערות פלשתים״, ואת הכתיב „ממערות״ דהכא דרשו רבנן דאגדתא. הוכרחתי להעיר על זה תחלה כדי להוכיח, שהחלום של בעל החלוץ במלת „בינים״ חסר טעם יותר מבריר חלמות, לפי שעיקר הדרשה הוא הכתיב הנזכר, וטעם התואר „בינים״ הוא רק טפל ונמשך מענין הראשי, שהוא הַהֲעָרָה. שפיכת והרקת זרע בני אדם קורין חז״ל „עירוי״, שכן דרשו על עריה תעור קשתך (חבקוק ג, ט) „כל המסתכל בערוה קשתו ננערת״ סנהדרין צב.), ולפי זה ענין „ממערות פלשתים״ מבעילות פלשתים, ומאה לאו דוקא, אלא גוזמא קתני והכונה: מהרבה בעילות עולה או יוצא איש הבינים, שנקרא מטעם זה כך, משום שעומד בין אנשים הרבה ואינו יודע להחליט בבירור מי אביו, מאחר שנעלם ממנו ממי אמו נתעברה.

לד) **אמר** ר׳ יודה בן פזי: בין שורותם יצהירו לא יפנה דרך כרמים (איוב כד, יח), שלא היתה בעילתן לשום בנים (ירוש׳ יבמות פ׳ ו, ה׳ ה). החלוץ: „לדעתי דרש יפנה = οἴφειν (ehelich beiwohnen), דרך כרמים = κόρευμα (Jungferschaft) וכמו שדרשו גם בבבלי: כל בעילה שאין בה פרצה אינה אלא בעילת זנות. וגם בירושלמי (שם) כתיב הזנו ולא יפרוצו (הושע ד, י) שלא היתה בעילתן לשום בנים״, עכ״ל. אמר מכ״בי: כל הסימן כד דאיוב, שבו נזכרו המלות „בין שורותם יצהירו״ (פסוק יא) והמלות „לא יפנה דרך כרמים״ (פסוק יח), דרשו חז״ל על דור המבול, שהיו שטופים בזימה ונימוחו; ומן שטופי זימה האלה יֵאָמֵר שם כמו כאן, שלא היתה כונתם להפרות ולהרבות בעולם ולהעמיד בנים, משום שחז״ל רמזו על בני בנימין (שופטים כא, כ), שבהם נאמר: „לכו וארבתם בכרמים״. שם היתה תכלית ההליכה אל הכרמים כדי להעמיד בנים, שלא יהיה נגדע שבט אחד מישראל, ופה הוא בהפך, אין גם אחד יפנה דרך כרמים לתכלית זו כלומר לשום בנים בעולם.

לה) **ודינה** היכן היתה? נתנה בתיבה. אמר: הרשע הזה עינו רמה, שלא יתלה עֵיניו ויראה אותה ויקח אותה ממני. ר״ה בשם ר״א הכהן ברדלא אומר: אמר ליה הקב״ה: למס מרעהו הסד (איוב ו, יד), מנעת הסדך מן אחוך, דאלו איתנסיבת לגברא לא זינתה (ב״ר פ׳ עו). החלוץ: „דרש מס = μεσοῦν (μέσος) (in der Mitte sein, hindern) מרעהו = μερεία (Vortheil)״ עכ״ל. אמר מכ״בי: דברי ר׳ הונא בכלל והסיוע מן הכתוב „למס מרעהו הסד״ יתפרשו היטב, אם נציב לעומת הדרוש דכאן דרוש אחר ממקום אחר, שמדבר על הענין בשלימות יתירה ממה שלפנינו. מצינו (שבת סג.): „אמר ר׳ כהנא אמר ריש לקיש כל המגדל כלב רע בתוך ביתו מונע חסד מתוך ביתו, שכן בלשון יוני קורין לכלב למס״; ולפי זה צריך כאן להשלים את הענין ולגרוס כך: אמר ליה הקב״ה למס מרעהו חסד, גידלת כלב רע בתוך ביתך לפי שמנעת הסדך מן אחוך, דאלו איתנסיבת לגברא לא זינתה.

לו) **ואביו** שמר את הדבר (בראשית לז, יא), אמר ר׳ לוי: נטל קולמוס וכתב באיזה יום ובאיזו שעה ובאיזה רגע (ב״ר פ׳ פד). החלוץ: „חלק מלת שמר לשלוש ודרש: שמ = σημαίνειν, σημειοῦν (anmerken, be-zeichnen) מר = ἡμέρα (יום) גם דרש ר׳ = ὥρα (שעה, רגע״) עכ״ל. אמר מכ״בי: נודע הוא למדי, שעל ידי גלות החל מארץ לארץ וממקום למקום נשארה שפתנו הקדושה דלה במלות וַעֲנִיָּה במבטאים, המספיקים להוציא את הרעיון די באר. בהטלטול הנורא הלכו לטמיון ספרים הרבה, שהיו כוללים מלין הרבה יותר מאשר נודעים לנו עתה, ובפרט הסרנו פעלים, שנתהפכו על ידי שינוי הניקוד או על ידי הוספת הברה בראשם או בסופם מן ענין עקרי לענין צדדי, ובשביל כך אנו מוכרחים למצוא את הענין תמיד רק על פי הכונה לבדה ולא על פי אמצעים עוזרים, שזכרנו, ושבהם משתמשים שאר האומות. נקח נא לדוגמא (כדי להוכיח את אמתת האמור) את הפעל „שמר״ שלפנינו, ושעליו קאית דרשת ר׳ לוי. מובנו העקרי הוא: שימת לב על דבר מה או שימת הדבר בזכרון. אך כמה ברכורים מכרכר האשכנזי עם המלה merken שבה הוא מוציא את ענין עקרי זה, וכמה מושגים הדשים הוא בורא וממציא על ידי צירוף הברה או מלה אחרת אליה? הוא יגזור מן הפעל העקרי, שזכרנו, את הפעלים הצדדיים: be-, er-, ver-, an-, ab-, auf-, aus-, durchmerken בעוד שאין אל העברי אלא שמר גרידא, בלי תוספת הברה או מלה עליה, ברצותו להוציא מן הכח אל הפועל מושג צדדי מן מושג העקרי, שבמלת „שמר״; והפרש זה, שבין שתי הלשונות האלה, אנו רואין מתוך הכתוב

שלפנינו. אם הכונה במובן העקרי, אז יתורגם ואביו שמר את הדבר: und sein Vater hatte sich die Sache gemerkt; אך כשרוצה לומר, שכתב את הדבר על לוח או בספר כדי להזכירו בזמן מן הזמנים, אז יתורגם: und sein Vater hatte sich die Sache angemerkt
ובמובן האחרון פותר כאן ר׳ לוי את המלה „שמר".

לז) **בוא** וראה כל מה שהכה הקב"ה בעולם הזה, מרפא אותן לעתיד לבוא. העורים מתרפאין וכולי. והפסחים מתרפאין וכולי. וכשם שהאדם הולך כך הוא בא. הולך עור ובא עור וכולי. ולמה כשם שהאדם הולך כך הוא בא? שלא יאמרו: כשהם חיים לא ריפאן, משמתו ריפאן הקב"ה ואחר כך הביאן, דומה שאינן אותן, אלא אלו אחרים הם. אמר הקב"ה: אם כן יעמדו כמו שהלכו ואחר כך אני מרפא אותן. למה? (ישעיה מג, י) לפני לא נוצר אל ואחרי לא יהיה (ב"ר פ׳ צה). **החלוץ:** מה ענינו של כתוב זה לתוכן המאמר? ודאי דרש המלות כך: לפני = φαίνειν או ἐπεῖναι (לתחיה) לא = λύειν (befreien) נוצר νοσηρός (חולה) כלומר לתחיה ירפא אל את החולים לא קודם", עכ"ל. **אמר מב"בי:** על השאלה: „מה ענינו של כתוב זה לתוכן המאמר?" יש להשיב: שהדרשן היה דורש את הכתוב על אופן זה: „לפני" כלומר עכשיו בזמן נוכח אין שום יצור — „ואחרי" כלומר אשר ביום אחרון שלי, זה לעתיד בשעת התחיה — „לא יהיה" כמו שהיה לפנים, ומלת „אל", שבאה בינתים כלומר בין מלת „נוצר" ובין מלת „ואחרי" נמשכת למעלה ומקומה אחר „כי אני הוא". כך קורא הדורש את הכתוב: „למען תדעו ותאמינו לי ותבינו, כי אני הוא אל. לפני לא נוצר ואחרי לא יהיה.

לח) **רבי** יהודה אומר: ואני נתתי לך שכם (בראשית מח, כב), זו הבכורה ולבושו של אדם הראשון (ב"ר פרשה צז). **החלוץ:** „הבין שכם = σχῆμα (prunkende Stellung, Kleidung) עכ"ל. **אמר מב"בי:** מעולם לא עלה על לב הדורש לפתור מלת „שכם" על פי לשון יוני, אלא הקך בעקבות יתר דרשני עמו, שסמכו „שכם" אקרא ופתרוהו על הבכורה משום שבתחלה היתה עבודת הלוים בבכורים, ואצל הלוים כתוב (במדבר ז, ט) בכתף כלומר בשכם ישאו; ולבושו של אדם הראשון, (שבא על ידי גזל לנמרוד וממנו כמו כן לעשו ומצויין אצל האחרון בשם „בגדי החמודות"), נקרא בפי חז"ל (ב"ר פ׳ סה) „בגדי מלכות", ולגביה מלכות כתיב נמי שכם (ישעיה ט, ה).

לט) **ויקרא** יעקב אל בניו (בראשית מט, א), ר׳ יודן ור׳ פנחס. ר׳ יודן אמר: ויקרא יעקב לאל להיות עם בניו. רבי פנחס אמר זימנו לבניו. אמר ר׳ אבון: עשאו אפוטרופוס על בניו (ב"ר פרשה צח). **החלוץ:** „דרש קרא = κυριεύειν (ermächtigen) ודרש אֶל = אֵל כלומר שעשה לאל אפוטרופוס על בניו" עכ"ל. **אמר מב"בי:** מאחר שהכתוב „ויקרא יעקב אל בניו" נדרש בחיבור הכתוב „אקרא לאלהים עליון (תהלים נז, ג), ור׳ יודן מוסיף, בבחינה על הפסוק דתהלים, אחר „ויקרא יעקב" את המלה „לאל", לפי שהקורא לאלהים „זה יעקב אבינו" (שם ברכות), אם כן אין מן הצורך להחליף אֶל באֵל (שהרי אֵל מובן מן הענין עצמו), אלא לשית לב על השלוש הוראות שונות, שיש למלת היחס אֶל ושבהן משתמשין כאן שלושה הדרשנים איש איש לפי דרכו, וכמו כן גם על הבדל הפתרון של מלת „ויקרא", שבין ר׳ יודן ושני חבריו. א) ר׳ יודן פותר מלת „ויקרא" מענין תפלה כמו (תהלים לד, ז) זה עני קרא, ומלת „אל" במובן עם כמו (ויקרא יח, יח) ואשה אל אחותה לא תקח, ולפיכך הוא אומר: „ויתפלל יעקב לאל להיות עם בניו". ב) רבי פנחס פותר מלת „ויקרא" מענין זמון והכנה (einladen) כמו (בראשית

לא, נד) ויקרא לאחיו לאכל לחם ומלת „אל״ כמשמעה, ולפיכך הוא אומר: „זימנו לבניו״ כלומר שיארת אליהם לחברה. ג) רבי אבון פותר מלת „ויקרא״ במובן יעוד ובחירה (bestimmen, erwählen) כמו (ישעיה מב, ו) אני ה׳ קראתיך בצדק ומלת „אל״ במובן על כמו (יחזקאל ח, ו) אל ההרים לא אכל, ולפיכך הוא אומר: בחר יעקב באל להיות אפוטרופוס על בניו.

מ) **רבי** ינייי בשם ר׳ שמעון בר ינייי וכולי. זממו אל תפק (תהלים קמ, ט), לא תרפי ליה. ירומו סלה (שם), חזק כתפוי (פדר״כ אחרי קעה).

החלוץ: „בשוחר טוב (שמואל כא): „חזק כפתוי״ והעיר המפרש, שצריך לגרוס „חזק כפתוי״ מלשון כפיתו בסרבליהון (דניאל ג, כא) ויפה העיר, כי הדרש הוא ירומו = εἱρμός (εἴρειν) (Verknüpfung) סלה = εἱλεῖν εἰ-(hineinwickeln, zusammenziehen)״ עכ״ל. אמר **מב״בי:** כידוע מדבר המזמור ק״מ בתהלים בגלית, שכנגדו פתח דוד ואמר: „חלצני ה׳ מאדם רע מאיש חמס תנצרני״ (שם, שם ב); וכונת הדורש, במה שמתרגם „תפק״ עם תרפי ומלת „ירומו״ עם חזק כתפוי, לדעתי כך הוא: דוד אמר, אל תתן ה׳, שיצאו מאויי רשע מן הכח אל הפועל ויבואו לכלל מעשה, אבל „זממו״ כלומר מה ש ז ו מ ם רשע לצדיק ו מ ח ש ב ת ו להרע לו, אל המחשבה הזאת אל תתן רפיון, אלא הַקְשֵׁה את לבו, שיעמוד במרדו ולא יחזור למוטב, וכן „ירומו״ כלומר הלואי שמאויי הרשע יהיו הולכין ומתגברין למעלה ראש לעלמין ויוסיף לתת כ ת ף ס ו ר ר ת (שהוא ענין סגנון הלשון, „חזק כתפוי״)׳ כדי שיקבל עונש גדול כפי רשעתו הרבה. זו היא דעת הדורש, ולפיכך פותר „תפק״ מענין רפיון כמו יפיק (ירמיה י, ד) ולא „תוציא״ מענין יפיק תבונה (משלי ג, יג), כדי לרמז על קשיות הלב, שאינה מתרופפת, כמו שרומז גם כן עם המלות „חזק כתפוי״ על קשיות הערף או נתינת כתף סוררת[1].

מא) **בכרמי** עין גדי (ש״הש א, יד), התנאים שהתניתי לאברהם בברית בין הבתרים (שיר רבה פ, א). **החלוץ:** דרש כרמי = χαριοῦμαι (חסד, זכות) עין גדי = ἐγγυητός (verbürgt, versprochen) כמפורש„ עכ״ל. אמר **מב״בי:** יודע אני בעצמי, שלא אגיד חדשות באמרי: שמן כל הדרשות, שדרשו חז״ל בימים מקדם, לא נשארו לנו כי אם ראשי פרקים מעטים (Fragmente), רמז קטן על תמצית הענין ולפעמים גם רושם של חידוד (Witz), כדי ליפות בו את הענין ולעשות עמו קורת רוח לשומעי הדרשה. כעתה כן לפנים. המטיף או הדרשן הרחיב לדבר על אדות עיקר הענין בדעת, אבל לא שכח לדבר גם כן בטוב טעם והוא: למשוך את לב היושבים לפניו עם חן שפתיו ולעורר אותם על הרוב על ידי מליצה זרה וסתומה, שהשתמש בה שלא על דרך הרגיל והפשוט. כמראה הבזק, המתנוצץ פתאום לנגד עיני הרואים ויבהילם (und verblüfft sie), ועוד רגע — בשוב להם רוחם מהחרדה הפתאומית — יתענגו על רוב יפעתו, כן פעלה המליצה הזרה על השומעים. רגע עמדו נבוכים ונאלמים, בלי לדעת אנה פני הדרשן מועדות, אך כאשר הואיל לבאר אותה היטב ויסר את המסך מעליה על ידי סגנון הלשון „זו שאמר הכתוב״ או „הדא דכתיב״, אז קרן אור פני העם, שמחו וירונו ויקראו: יישר כחך, רבנו, יישר כחך! — כן הוא, כאשר אמרתי; אך מאחר שאין לנו היום רק שיור התמצית ורק המליצה הזרה בלי פתרונה, לפיכך מחוייבים אנחנו לעיין היטב בשניהם ולהתאמץ, כדי לבוא עד תכליתם ולהשלים את החסר. אשרי מי שזוכה למצוא את הנכון והוא בדרך, אשר

---

1) נוסחת השוחר טוב היא טעות, וצריך לגרוס כדהבא „כתפוי״ ובשלמותו „כתפוהי״.

נחה אותו ה׳! — — — והנה, אם יאשרוני גם אותי על דבר הפתרון, אשר מצאתי בהחידה שלפנינו? ה׳ אלהים יודע. לי לא נשאר, כי אם להציע פה מציאותה, וזאת היא בקצרה: המאמר הזה כולל שני שרידי הדרשה, א) תמצית הענין והיא: „בזכות התנאים וכולי״, ב) חידוד בעלמא, שהשתמש בו הדרשן בהרחיבו את הדיבור על ענין ברית בין הבתרים, והוא הכתוב: „בכרמי עין גדי״, שאין לו, לפי ההשקפה הראשונה, שום שייכות אל הענין המדובר ואשר למצוא את פתרונו רק אז תצלח לנו, אם נְגַלֶּה את עומק הדעה, אשר שָׂם הדרשן בהמלות „בכרמי עין גדי״. בכרמי פתר במובן כיבוש ועצימה כמו (שבת פח:) כרם לישנא דמכבש הוא, ובהמלה „גדי״ היה מציין את אברהם אבינו, שנקרא כמו שאר האבות „גדי״ לפי „שנמשך אחרי הקב״ה כגדי״ (שיר רבה פ׳ א); וביון שהגיע לפרש ענין „ותרדמה נפלה על אברם״, הוסיף עליו חידוד בהמלין: זו שאמר הכתוב: בכרמי עין גדי, כלומר בשעה שנתכרמה או נתעצמה עינו של אותו איש, שנקרא „גדי״, והיה ישן, התנה הקב״ה תנאים עמו.

מב) **בבקר** זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך (קהלת יא, ו), תניא רבי יהושע אמר: נשא אשה בילדותו, ישא אשה בזקנותו (יבמות סב:).

החלוץ: „הבין יד = αἰδῶς (אבר תשמיש)״ עכ״ל. אמר **מכ״בי**: לא הבין כלל על פי לשון יוני, אלא על פי המנהג שהיו נוהגין אז לכנות את הזכרות בשמות שונים על פי השאלה כמו: פתילה (גיטין כח.) אצבע (שם נח:) כף (שו״ט משלי ו), אבן (קה״ר פ׳ א) וכיוצא בהם, ובמנהג זה מחזיקין כמעט כל יושבי האדמה עוד היום; ואפשר פותר הדורש „יד״ בפשוטו ומכוון לדברי רב יהודה (ע״ז כ): מין במינו מותר להכנים כמכחול בשפופרת״ שפירושו לדעת רש״י: „מותר לאדם להכנים בידים אבר הזכר״ והכונה כאן: אל תנח ידך להכנים אפילו בזקנותך.

מג) ר׳ חייא בר אבא בשם ריש לקיש פתח (תהלים סב, י), אך הבל בני אדם כזב בני איש במאזנים לעלות המה מהבל יחד, בנוהג שבעולם מה הבריות אמרין, איש פלוני נושא פלונית. אך הבל בני אדם, פלונית תנשא לפלוני. כזב בני איש במאזנים לעלות המה מהבל יחד, עד שהן עשוין הבל בתוך מעי אמן, הם יחד (פדר״כ בחדש השביעי קנד). **החלוץ**: „ברור אצלי, כי משום צניעות הבליע הדורש דרושו, שדרש במלות במאזנים לעלות, אמנם דרש מאזנים = μέσεα (μέσος) (אברי תשמיש) לעלות = ἀλήθειν (לטחון = לשמש) כמו תטחן לאחר אשתי, וכן ביונית לדוגמא ἀλεῖν (טחינה גם תשמיש) ועוד״, עכ״ל. אמר **מכ״בי**: גם מן המאמר הזה נראה כמה נכונים דברי המליץ: „תרצה להבין את המשורר, לך אל ארצו ושם התגורר״. כי אם נשים לבנו על מהלך הרעיון, דרכי הדרשה וסגנון הלשון שהיו נוהגים בהם חכמינו ז״ל, אז יתפרשו לנו בקלות דברי ר׳ חייא דכאן. — את המלות „כחצים — אשפתו״, הנזכרות בתהלים סימן קכז, פתרו חז״ל על ערות האיש והאשה. קשתו של האיש יורה זרע כחץ בתוך אשפתה של האשה, ותולדת השפעה זו היא בנים פרי הבטן. אך מאחר שתרגום אשפתו (ישעיה מט, ב) בית אזנין, בחר ר׳ חייא לסמן את בית הרחם או תיק של החצים בלישנא „מאזנים״ וכך היה אומר: בשעה שיעלו פלוני ופלונית לרחם אמן והם עשוין שם מהבל כלומר מדבר קל ופחות כמו טפת זרע, כבר המה יחד בנישואין, לפי שרק הקב״ה מזווג זיווגים וארבעים יום קודם יצירת הולד כבר בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני וכולי (מגילה יד.) אבל מה שהבריות אומרין „פלונית תנשא״ לשון עתיד הוא כזב ואין בדבריהם ממש, שהם יכולים דוקא לומר „איש פלוני נושא״ לשון הוה מה שעיניהם רואות[1])

---

[1]) אפשר לקח לו ר׳ חייא רעיון זה מן הקרא „במאזנים ישאו יחד״ (איוב ו, ב) ודרש: „במעי אמן פלוני נושא פלונית״, ולפניני חסר דרוש זה.

מד) **זאת** קומתך דמתה לתמר (ש״הש ז, ח), ר׳ חוניא בשם ר׳ דוסא בר
טבת: שני יצרים ברא הקב״ה בעולמו, יצר עבודה זרה ויצר זנות.
יצר ע״ז כבר נעקר, ויצר זנות הוא קיים. אמר הקב״ה: כל מי שהוא
יכול לעמוד בזנות, מעלה אני עליו כאלו עמד בשתיהן (שיר רבה פ׳ ז)
החלוץ: „כפי הנראה דרשו כל אלו המלות על פי הוראתן ביונית כזה:
זאת = σῶς (שמירה) קומתך = (κομᾶν) κοίμησις (משגל) דמתה =
δαμάζειν (bezwingen, besiegen) תמר = θεομιαρία (Gottlosigkeit)
כלומר בעמדו ביצר זנות ינצח גם כן יצר עבודה זרה,״ עכ״ל. אמר
מכ״בי: כפי הנראה דרש אלו המלות בקישור פסוק הקודם „מה יפית
ומה נעמת אהבה בתענוגים״, שנדרש שם על אברהם ודניאל, שהיו מבזים
תענוגי עולם הזה בשביל אהבתם אל השם, כמו שהעיר על זה מהרז״ו. והנה
מאחר שבכלל אהבה בתענוגים יש גם כן הזנות, לפיכך הוא אומר זאת קומתך,
הזקופה בלי התנודדות והתמוטטות, כלומר במה שאתה תתנגד בהתמדה
ותעמוד בזנות, דמתה לתמר. ומה טיבה של תמר זו? מה תמר עומדת
בקומתה ועושה פירות נאים, כך צדיק ירים ראשו ויוליד בנים כמוהו כמו
יוסף הצדיק, שאף על פי שהיה עומד בכל חומאו אפילו הכי היה עומד בזנות
(ב״ר פ׳ פז). ולמי שהוא כמותו, אין הקב״ה מקפח שכרו, אלא מעלה
עליו כאלו עמד בשתיהן, שכן בצדיקים כתיב (ישעיה סא, ז) משנה יירשו.

מה) **מי** זאת עולה מן המדבר (ש״הש ג, ו) עלויה מן המדבר, סילוקה מן
המדבר, מיתתה מן המדבר המד״א (במדבר יד, לה) במדבר הזה
יתמו וגו׳ (רבה פ׳ ח). החלוץ: „דרש עולה = ἐλᾶν (fortgehen
גם = ὀλῶ (umkommen, zugrundegehen) עכ״ל. אמר (anrücken,
מכ״בי: מלבד שאר הוראות, שכולל השרש עלה, יש בו גם שלוש
הוראות הללו: א). עילוי וחשיבות כמו (משלי ל״א, כ״ט) ואת עלית על
כלנה. ב). סלוק והיפטר כמו (שמות א, י), ועלה מן הארץ. ג.) כליון
ומיתה כמו (תהלים קב, כה), אל תעלני בחצי ימי; ואם המקראות
יוכיחו על שלוש הוראות הללו, מה לנו לבקשן בל׳ יונית?

מו) **לשחוק** אמרתי מהולל (קהלת ב, ב), ר׳ אבא בר כהנא פתח: מה
מעורבב הוא השחוק, שאומות העולם שוחקין בבתי תיאטראות
שלהם. ולשמחה מה זה עושה (שם), מה טיבן של תלמידי חכמים להיות
עושין שם? (פדר״כ אחרי קסח). החלוץ: „דרש מה = μυεῖν
(lehren) זה = ὁσία (göttliches Gesetz) עכ״ל. אמר מכ״בי: זה
כתיב, שהוא שוה בענין עם זאת והתורה נקראת בפי חז״ל „זאת״, ולפיכך
אומר הדורש: ולשמחה כלומר אצל שמחה של אומות העולם, מה התורה
עושה שם? אך משום ששליחו של אדם כמותו, לפיכך מזכיר תלמידי
חכמים במקום התורה, שהיא שולחם למלאות מקומה.

מז) **רבי** יהושע דסכנין בשם ר׳ לוי: כתיב (דברים ט, ח) ובחורב הקצפתם
את ה׳, אמר הקב״ה באתי לברך אתכם ומצאתי הככם נקוב, שאינו
מחזיק ברכה, שנאמר (שמות לב, כה) וירא משה את העם כי פרוע הוא,
ואין פרוע אלא נקוב המד״א (משלי א, כה) ותפרעו כל עצתי (שיר רבה
פ׳ ח). החלוץ: „אין ספק, שהבין פרוע גם ותפרעו = ὑπερῷα (חיך)
וכן = περάω (נקוב וחלל״) עכ״ל. אמר מכ״בי: ר׳ יהושע דורש מלת
„פרוע״ נוטריקון פֶּה־רוֹעַ, וענין רוע הוא קילקול וריצוץ כמו (ישעיה, כד,
יט) רעה התרעעה ארץ. ומשום שמייחסין את ההגות אל החך (משלי ח,
ז) ולפעמים משמשין בו במקום דיבור אף בלי צירוף הפעל הגה, (איוב
לא, ל. ש״הש ה, טז), לפיכך תופס הדורש לשון „חככם״ תחת „פיכם״,
בשעה שהוא דורש במעשה העגל. אך מה שנוגע אל המכוון במאמר זה,
כך הוא: ר׳ סימאי דרש (שבת פח.): „בשעה שהקדימו ישראל נעשה

לנשמע באו ששים ריבוא של מלאכי השרת, לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע, וכיון שחטאו ישראל ירדו מאה ועשרים ריבוא מלאכי חבלה ופרקום׳; ועם ענין המאמר הזה מתאימים דברי רשב״י: „זיין שנתן הקב״ה לישראל, שם המפורש היה הקוק עליו, וכשחטאו נטל מהם״, וכן גם דברי ר׳ יוחנן: „אבדו עצה טובה, שניתנה להם בסיני״, הנזכרים בשיר רבה קודם מאמרו של ר׳ יהושע דסכנין. הכלל שעולה מדעה זו, שנתפשטה במחנה העברים, הוא: שעל ידי הדיבור „נעשה ונשמע״ באמצעית החך, נעשה החך כלי מחזיק ברכה, ושעל ידי חטא העגל נִתרועֲעָה כלומר נהפך להיות נקוב והיה פוסק מלהחזיק ברכה; ודעה זו מצינו גם כן בדרך ציור מליצי (שמ״ר פ׳ כז): „משל למלך, שאמר לעבדיו: שמרו לי ב׳ כוסות הללו והיודיאטריא. א״ל הוי זהיר בהם. עד שהוא נכנס לפלטין, היה עגל אחד שרוי על פתח הפלטין, נגח העבד ונשבר אחד מהם״. את שני הדיבורים „נעשה ונשמע״ מציין בכוסות (שהם כלים) בבחינה על הפה, כי כמו שהכוס מחזיק את היין כך מחזיק הפה את הדיבור.

מח) **המה** הגבורים אשר מעולם אנשי השם (בראשית ו, ד), מלמד שהיו רואין חמה ולבנה ועושין כשפים (תנחומא בראשית). **החלוץ**: „דרש שם = σῆμα (״Vorbedeutung״) עכ״ל. אמר **מב״בי**: כולל במלת „עולם״ את החמה והלבנה משום שנתעלמין מן העין, זו ביום וזו בלילה, ומלת „שם״ דורש הפך דרשת רבי אלעזר (ברכות ז:) על הכתוב: אשר שם שמות בארץ, שזה עושה משַמות שֵמות וזה משֵם שַם, והמובן: ע״י שרואין בחמה ולבנה ומכריעין השפעתן כרצונם, מביאין שממה ומְשַמָה על בני אדם. ועוד יש לומר: כי הדורש קורא „השם״ בשי״ן שמאלית וענינו אנשי האות או הסימן כלומר אנשים, שעושין אותות ומופתים והם המכשפים.

מט) **אשר** מגן צריך (בראשית יד, כ), מהו מגן? מנגנא עשה הקב״ה ומסרו בידיך. והיה אברהם נוטל עפר וזורק עליהן ונעשו חצים ורמחים (תנחומא לך). **החלוץ**: „וכמו כן: אשר מגן צריך, ר׳ הונא אמר, שהופך מנגנין שלך על צריך (ב״ר פ׳ מג), עוד שם: „כמה מנגנאות עשיתי להביאן תחת ידיך״, הבינו מגן = μάγγανον (ערמה, תהבולה״) עכ״ל. אמר **מב״בי**: אמת הוא, כי הדרשנים הללו הבינו מלת „מגן״ במובן לשון יוני, כמו שהעיר כבר על זה בעל הערוך וכל חיל מפרשי מלות זרות, הנמצאות בתלמוד ובמדרשים; אך משום כך אין להכריע, כי חז״ל היו דורשין כמעט כל מלה ומלה, בתמידות ובלי הפסק על פי לשון יוני, כמו שרוצה להוכיח בעל החלוץ. רעיון זה יָלַד רק במוח פתי או איש הרוח, אשר נתן לבו להתיך כל חומר בחרט אחד על כל פנים ובעל כרחו, אם גם יתקומם נגד מעשה כזה השכל הישר. שנים רבות מצא יה״ש כטוב בעיניו לטבוע על פני חז״ל את מטבע הפְּרוּיסמים, ועתה בשגעון חדש ינהג בעשותו את כלם ליונים מבלי להעלות על לב, שלא היה רגיל כל דורש ודורש בלשון יוני ולא הבין גם בודאי להשתמש בה. אלה, אשר ידעו בטיב שפה זו, היו נוהגין על הרוב להוסיף על דרושם את המלות „לשון יוני הוא״ או „שכן בלשון יוני קורין״, ורק לפעמים, כמו במאמר שלפנינו, חסרין המלות האלה; אבל סוף כל סוף מעטים הדרשות על פי לשון יוני לעיני כל בעל שכל ישר, ורק איש פולוניא, המפלה לאור הנר (אל תקרי „הַנֵּר״ אלא הַנַּארר, שהוא שוטה בל״א), רק הוא יריח בכל מקום ריח יונית.

נ) **ויאמרו** גש הלאה וגומר. עתה נרע לך מהם (בראשית יט, ט), מה שאנו רוצים לעשות באותן אנשים עתה נרע לך לשון מטונף (תנחומא וירא). **החלוץ**: „מדוע המלות „עתה נרע״ הן לשון מטונף? אין ספק שדרש עתה = ὠθεῖν (stossen) נרע = νείρα (״Unterleib״) עכ״ל. אמר **מב״בי**: עד עתה היה לנו עסק בצואה על פי ההשאלה, שבה ערך

לפנינו בעל החלוץ את השלחן, ועתה הנה הוא בא בצואה טבעית. אך מאחר שלקת אותה ממקום נִכָּר שלא כמשפט, לפיכך לא נניח לו להתגדר אפילו בטינופת ונאמר: שדורש את השורש רע, שבמלת נרע, מלשון רעיא, שהוא תרגום של דמן (תהלים פג, יא), גלל (מ״א יד, י), פרש (מלאכי ב, ג) ובתלמוד: גרף של רעי (שבת קכא:), ובמשכב זכור יכשר לפרש על אופן זה.

נא) **ואלה** תולדות יצחק בן אברהם (בראשית כה, יט), ממשמע שהוא אומר יצחק בן אברהם איני יודע, שאברהם הוליד את יצחק? ומה תלמוד לומר אברהם הוליד את יצחק? שכל הרואה אברהם היה אומר: בודאי אברהם הוליד את יצחק (תנחומא תולדות). החלוץ: „ודאי חלק הדורש מלת תלדות לשתים: תל = τέλειος (vollkommen, prachtvoll) דות = εἶδος (Gesichtsbildung) כלומר קלסתר פניו כמפורש בבבלי (ב״מ פז.) „נהפך קלסתר פנים של יצחק ונדמה לאברהם וכולי אמרו אברהם הוליד את יצחק״, וכדמסיים בתנחומא (שם) שהיו קלסתר פניהם דומין זה לזה״, עכ״ל. אמר מכ״בי: התשוקה העצומה של בעל החלוץ להרכיב זמורת זר על עץ חיים של שפתנו הקדושה, במקום שמצא הדורש את עצמו מחוייב להעיר על דבר זר במקרא, נראית כאן ביותר. תשוקה זו תסיתהו, לא לבד להיות נוהג עם ענין מדעי בהעברה ובחפזון, כי אם גם להעלים עין ממילי דעלמא, שהכל דשין בהם ושאין בעיניהם לפלא, כמו ד. מ. נידון דידן שלפנינו. נחפשה נא להוכיח החלטתנו זו על דרך משל: ראובן ושמעון, רעים ומיודעים של לוי, עומדין בשוק ורואין בחור אחד, שהולך וקרב אליהם, וראובן, שמכיר את הבחור ויודע בן מי הוא, אומר לשמעון, שאינו מכיר את הבחור: ראה נא, רעי! זה הבחור הוא תולדת או בנו של לוי״. מה תאמינו, שעושה שמעון בהביטו בפני הבחור ומוצא, כי קלסתר פניו דומה לשל אביו לוי? פיהו פותח וקורא: חי ראשי! לוי, רק זה ולא אחר הוליד את הבחור הזה. מעשה כזה (שהאחד יאמר: „זה בנו של פלוני״, והשני מאַשר ומקיים את הדברים באמרו: אמנם כן הוא! מרשמי פנים של זה ניכר, שפלוני הולידו״) הוא דבר טבעי ונוהג בכל יום; ואת אופן ודרך המעשה הזה הציע הדורש לפני שומעיו, בהרחיבו עליו הדיבור במקום שהכתוב מקצר.

נב) **מה** לא יגורך רע? (תהלים ה, ה), אין דבר טומאה יוצא מפי הקב״ה (תנחומא וישלח). החלוץ: „דרש יגורך מן γηρύειν („sprechen״) עכ״ל. אמר מכ״בי: פירושו: אין בגרונך רע, ועיין מה שכתבתי למעלה סימן כט.

נג) **בן** זקונים (בראשית לז, יג), בן איקונין, שהיה דומה לו (תנחומא וישב). החלוץ: „דרש זקונים = ἰσ-εἰκών (gleiches Bild). עוד שם: ר׳ ישמעאל אומר: „לכך נקרא בן זקונים על שם ויכלכל יוסף את אביו ואת אחיו (בראשית מז, יב), בן זקנתו של אביו״ ע״כ. ארבע המלות, שציינתי, נתוספו ממאן דהוא בטעות כי באמת דרש ר״י זקונים = ζωή οἰκονομία (זן ומפרנס הבית״), עכ״ל. אמר מכ״בי: איקונין היא מלה זרה ואין לי עסק בה, ובלאו הכי כבר פירשוה אחרים במובן החלוץ. — אך מה שנוגע לדברי ר׳ ישמעאל, אימא בהון מילתא דתליא בסברא. „זקנים״ כתיב חסר וי״ו, ולפיכך דרש נוטריקון זֶה־קִנִּים הוא לו, קנים מלשון קנים תעשה את התיבה (בראשית ו, יד) כלומר אסמי ומגורות תבואה; ולפי זה נראה לדעתי, שצריך לגרוס במקום „בן זקנתו״ בן זקן ביתו כלומר בן, שהוא זקן ביתו של אביו, וזקן ביתו דומה להא דאליעזר עבד אברהם (שם כד, ב), שנקרא במקום אחר (שם טו, ב) „בן משק בית״ והוא הממונה להשגיח על צרכי הבית, מה שהיה גם יוסף. מכל זה נראה, שארבע המלות לא נתוספו ודאי ממאן דהוא בטעות, אלא שהן תוספת ביאור על „בן זה, קנים הוא לו״.

נד) **וירא** יוסף את אחיו ויכירם וגומר והם לא הכירוהו (בראשית מב, ז־ח),
שלא ירחמו עליו, אבל יוסף ויכירם, שריחם עליהם (תנחומא מקץ).
החלוק: דרש ויכירם מן χαρίζομαι (Wohlthat erzeigen, begünstigen).
ובעל לקח טוב (שם) פירש: „ויכר יוסף את אחיו, הכירם במאכל ובמשתה ובלויה“ ע״כ, דרש גם כן מלת ויכירם באמור ולא כפירוש המפרש“, עכ״ל.
אמר מב״י: גם פה, אצל השרש נכר, אנו רואים, כמו שראינו למעלה סימן לו אצל המלה „שמר“, את עניות שפתנו הקדושה בבחינת ביטואים, הדומים מצד מה והשונים מצד מה במושגם, ואיך רק על ידי הרגשה רוחנית ודאית נוכל למצוא את ענין המבוקש, היוצא ממלה של דו פרצופין ר״ל של שתי הוראות, בעוד שיקל להגרמני להשיג תכלית זו על ידי הוספת הברה בראש הפעל. ועתה, אחר קדימת הדברים האלה, נבוא לישא וליתן בשני הענינים, שמונחים בשרש נכר, ונאמר: ההודאה, שתמונת איש, (אשר גִדֵל עמנו ונדעהו מנעוריו אך נשכח מלבנו מחמת פרידה רבה) עומדת עתה מחדש בזכרוננו ונדע אותו גם עתה כמאז, הודאה כזאת נקראת הכרה ומתורגם בל״א: erkennen; וההודאה, שיש לפלוני זכות על זְמָתֵנו ועל החיוב לאהבה ולדבקה בו, נקראת גם כן הכרה, אך מתורגם בל״א: anerkennen. מובן מעצמו, שההודאה השניה נכללת בסוג הרחמים (כי קירוב הדעת והרחמים יתלכדו ולא יתפרדו), ומשום הכי משתמש הקרא בשרש נכר במובן רחמנות ואהבה כמו (דברים כא, יז) „בן השנואה יכיר“ כלומר יהיה מודה, שיש לבן השנואה זכות, שירחמנו ויאהבהו יותר מבן האהובה: er muss den Erstgebornen, den Sohn der Verhassten, anerkennen, יהי מכירך ברוך (רות ב, יט) ר״ל מרחמך, ובמובן השני פותר הדורש את המלות „ויכירם־הכירוהו“.

נה) **יעקב** ביקש לגלות את הקץ לבניו, שנאמר (בראשית מט, א) ויקרא יעקב אל בניו (תנחומא ויחי). **החלוק:** „הבין קרא מן καιρός (קץ הימין)“ עכ״ל. **אמר מב״י:** הדורש לוקח „אל“ במובן על כמו (בראשית ד, ו) אל הבל אחיו וכמו: הנני אליכם (יחזקאל יג, כא) במקום על־עליכם; וסגנון לשון זה דומה אם כן לסגנון לשון: וקרא עליה את הקריאה (יונה ג, ב) ומתורגם: und Jakob verkündete was über seine Kinder kommen wird).

נו) **אמר** ר׳ יהושע בן לקיש: שלושה דברים גזרו בית דין של מטה וכולי. ואחד בימי מרדכי ואסתר. מה כתיב שם? קיימו וקבלו היהודים עליהם (אסתר ט, כז) וגומר, ומנין שהסכים הקב״ה עמהם? דכתיב (שם שם כג) וקבל היהודים, רבן של היהודים, (תנחומא ויחי). **החלוק:** „נראה, שדרש קבל = κεβλή, κεφαλή (Haupt) כלומר ראש ורבן של היהודים עכ״ל. **אמר מב״י:** דייק „וקבל“, שהוא לשון יחיד, בעוד שלהלן כתיב „וקבל“ וקרי וקבלו לשון רבים, שמוסב על היהודים; ולפיכך מסבב קבל הראשון כלפי הקב״ה. כמו שהסבו שם מלת „ההתום“ (נחמיה י, א), שהוא לשון יחיד, גם כן על הקב״ה, בעוד שמלת „ההתומים“ (שם, שם ב) קאית על היהודים.

נז) **דברי** למואל מלך, משא אשר יסרתו אמו (משלי לא, א), אר״י בר חנינא: מהו משא אשר יסרתו אמו? מלמד שכפתו בת שבע על העמוד והכתה אותו בשבט ומיסרתו וכולי (תנחומא שמות). **החלוק:** „ודאי דרש משא = ἱμάσσειν (peitschen, geisseln,) עכ״ל. **אמר מב״י:** דרש משא כפשוטו לשון הֲרָמָה כמו תהלים כד, ז) שאו שערים ראשיכם; ולפי שדרך המייסר להפיל את המיוסר ארצה (דברים כה, ב) וכאן כתיב „משא“, מלמד שהרימתהו וכפתו על העמוד, ובנוהג שבעולם להכות כפותים כאלו בשבט או ברצועה ולא במקל.

נח) **על** כן אתם אומרים נלכה נזבחה לה׳ (שמות ה, יז), אמר ר׳ יהושע בן לוי. שבטו של לוי פנוי היה מעבודת פרך. אמר להם פרעה: בשביל שאתם פנויין אתם אומרים נלכה נזבחה לה׳ (תנחומא וארא). **החלוץ:** „דרש כן = κενός (leer, müssig) עכ״ל. אמר **מכ״בי:** הדורש פותר את המלה „כן״ על פי שתי ההוראות, שיש לה: א.) כשם התואר (מ״א ז, לא), שענינה בסיס. ב.) כמלת הטעם והסבה לחבר שני משפטים זה אל זה, וקורא „על כן אתם״ כפלים. תחלה לוקח את השלוש מלות כפירוש אל לשון „נרפים אתם נרפים״ ואומר: אתם תשבו על כנכם פנוים מעבודה, ואחר כך יוסיף לדבר: בשביל כך אתם אומרים נלכה נזבחה, לפי שהבטלה מביאה את האדם לחשוב מחשבות, שאינם מהוגנים.

נט) **ויפן** כה וכה (שמות ב, יב), ראה, שעינה את אשתו והיה חוזר ומכה את בעלה (תנחומא שמות). **החלוץ:** „דרש ויפן מן πανεύειν או οἴφειν (beschlafen) גם מן πονεῖν (quälen) עכ״ל. אמר **מכ״בי:** כל מי שישים עינו בתנחומא וקורא מה שנדרש שם על „ויראה איש מצרי מכה איש עברי״ (דרוש, העומד בלי אמצעי קודם המאמר שלפנינו ושבו יסופר המעשה על איזה אופן בא המצרי על אשת המוכה) יודה מיד, שהדרוש קאי על מלת „מצרי״ ולא על מלת ויפן, ושאין בהסיום הקצר: „כעס על המצרי. ויפן כה וכה, ראה שעינה את אשתו והיה חוזר ומכה את בעלה״, אלא מה שיש כבר במאמר הארוך שלפניו. הדורש שואל מיד בפתחו דבריו: „מי היה איש מצרי?״ ולפי שלא נתפרש שמו, אלא נקרא סתם „איש מצרי״, לפיכך ראה הדורש את עצמו כמחוייב לפרש תחלה ענין מצרי דכאן מלשון לחיצה ודחיקה כמו (שמות כג, כב) וצרתי את צורריך, ואחר כך הלך ויחפש אחר הַמְּצֵרִים (die Bedrängten) וגם מצא אותם. הדעה, המקובלת אצל חז״ל. שכל אשה שנבעלה שלא מדעתה ושלא ברצונה נקראה „אשה מצרה״ (ב״ר פ׳ סג), הניעתהו לומר: שֶׁהַמֵּצַר עשה את שלומית בת דברי לאשה מצרה על ידי שעינה אותה, והענין, שמיד אחר „והצרותי להם״ (ירמיה י, יח) כתיב: „נחלה מכתי יורה לנו, שהַמֵּצַר הוא המכה והַמָּצֵר הוא המוכה, וזהו גם ענין הדורש: כעס על המצרי כלומר על הַמֵּצַר; ומשום מה כעס עליו? משום שפנה לכאן וירא מְצֵרָה ופנה לכאן וירא מָצֵר.

ס) **ולא** תהיה עדת ה׳ כצאן אשר אין להם רועה (במדבר כז, יז), ועליו (על משה) מפורש בקבלה: הגידה לי וגומר על עדרי חבריך (ש״הש א, ז), על עדרי אברהם יצחק ויעקב. צא וראה מה הקב״ה השיבו: אם לא תדעי לך היפה בנשים (שם), מעולה שבנביאים וכולי (ספרי פנחס סי׳ קלט). **החלוץ:** „דרש נשים = οἰωνισμός (נבואה״) עכ״ל. אמר **מכ״בי:** רוחו של בעל החלוץ אינה נוחה מן הטעם: „למה נמשלו נביאים לנשים? לומר לך: מה אשה אינה בושה לתבוע צרכי ביתה מבעלה, כך הנביאים אינן מתביישין לתבוע צרכיהן של ישראל מלפני הקב״ה,״ שנמצא בשיר רבה ובפסיקתא דרב כהנא סימן קא, אף על פי שהוא טעם הגון לכל בעל שכל ישר; ומשום כך הנה אני אבוא בשני טעמים חדשים, שיעשו קורת רוח אפילו לנפתל שבנפתלים. — ידוע הוא, שרחמי האשה גדולים על ילדיה ונכמרים ביותר מרחמי האיש על ילדיו, ושבעוד האיש מבליג על יגונו בשעת צרה וידיו לא תרפינה, אבד ישוב הדעת מן האשה והיא תבוא לכלל יאוש כמעט רגע; ולהיות מוכתר בשתי סגולות נשים האלה, ר״ל ברחמים רבים ובמוג לב, היה מוכרח הנביא או הסרסור שבין המקום לישראל. משה רבנו היה הנביא הראשון, שהצטיין בחמלה יתירה על הבריות ואשר התחלחל כאשה בשמעו מה שנגזר על עמו, ולפיכך נאמר עליו (שמ״ר פ׳ ח); אמר ליה הקב״ה: אתה נמצא נאמן בצאן, בוא ורעה צאני״.

סא) **לא** כהתה עינו (דברים לד, ז) בין טמא לטהור, בין אסור להיתר. ולא נס ליחה (שם) בעמלו בתורה (ספרי פנחס סי׳ קמא). החלוץ: „דרש עינו = ἔννοια (Einsicht, Unterscheidungskraft) ליחה = λέγειν (lesen, sprechen) או λόγος, עכ״ל. אמר מכ״בי: דרש עינו כמו עיונו והוא השקפה רוחנית, ובבחינת „לחה בעמלו בתורה״, מצינו פשר בשיר רבה פרשה א על הפסוק: „נאו לחייך בתורים, מה לחיים הללו לא נבראו אלא לדיבור, כך משה ואהרן לא נבראו אלא לדיבור. בתורים, בשתי תורות, שבכתב ושבעל פה,״ ואת השרש לה, שבשתי המלות „לחה—לחיך,״ דרש הדורש.

סב) **וישבו** בני ישראל וגומר ואת כל עריהם במושבותם (במדבר לא, י) זו בית עבודה זרה שלהם (ספרי מטות סי׳ קנז). החלוץ: „סד״ר: דאם לא כן, במושבותם יתרה דאטו לא ידעינן דמושבותם בעריהם, אלא מושבות פירוש מקומות שהיו מושיבין העבודה זרה, ע״כ. לדעתי הדרש הוא על עריהם = (ἱερόν) ἱέρωμα (das Geweihte, Tempel). עוד שם: „ואת כל טירותם, מקום שהיו בטירוין״ ע״כ. בעל מ״ע בשם ר״ה: „בשרוה וגדולה״, ובעל סד״ר פירש לפי הענין: „מקומות השרים״, ע״כ. ולדעתי גם זה מוסב על עבודה זרה ודרש טירותם = τήρησις (Aufbewahrungsort) וטריון היינו τηρεῖν (aufbewahren) והרא״ג (ספרי שם) משבש הנוסחא״ עכ״ל. אמר מכ״בי: גירסא הנכונה והעקרית בספרי היא „ע״ז״ גרידא, ורק חדשים מקרוב הוסיפו מלת „בית״, ובונת הדורש כך היא: עריהם דרש בדרך אסמכתא מענין ויהי ערך (ש״א כח, טז), ואצל ע״ז כתיב (מיכה ה, יג) ונתשתי אשיריך מקרבך והשמדתי ע ר י ך, שאין לך אויב יותר גדול לישראל מעבודה זרה, שהיא גרמה להם כל הרעות. טירוין, ההוללות של בעל החלוץ, בבחינת מלה זו, מעוררת שחוק. א.) פותח ואומר: „לדעתי גם זה מוסב על ע״ז״ ושוכח, כי אליבא דכולא עלמא מוסב על ע״ז ולא על דבר אחר. ב) פותר אותה במובן משמרת ושוכח פעם שנית, שהפתרון הזה כבר נכלל בהדרוש, הבא מיד אחר מלת „טריון״: „ד״א טירותם, מקום שהיו נ ו ט ר י ם עבודה זרה שלהם״, וטירותם־נוטרים מתקבל יותר על האזן ועל הדעת מהפתרון בלשון יוני, ובפרט מאחר שהדרוש סובב והולך על השרש טר. כך דרכו של בעל החלוץ, שוכח—שוכח? שגיתי! הוא אינו שוכח כלל, אלא משמיט ומזייף תמיד את הנוסח ברצונו, לפי שמחזיק עצמו לבר סמכא (Autorität) וסומך על הדבר, שלא יעלה על לב שום איש לומר: ניתיה ספר ונחזה, אם כתוב בו כגעיית השור. אך לא לעולם דמיון ולא לנצח דעה! והפעם השלה את נפשו. הקים ה׳ לו בי איש, ההולך אחריו על כל צעד ועל כל פסיעה. איש, שאינו חושש על העמל והיגיעה ושאין נפשו תקצר לחפש בסדקין ובחורין אחר המקור, הצפון והנעלם בספרים, שנושא שמם על שפתו, וכן הייתי נוהג גם עתה. שתי המלות „דבר אחר״״ שבוללים פתרונו של שור, מוכיחות למדי, שהמלה „בטירוין״ יש לה ענין אחר, ענין בפני עצמו, ולפיכך אפתור אותה כיד ה׳ הטובה עלי ואומר: לדעתי „טירוין״ מלשון „אין הקב״ה בא בטרוניא״ (ע״ז ג.) והכונה: טירותם הוא מקום, שהיו שם האלילים על ידי שליטת הזרוע והכח ולא לפי חוק ומשפט, ומעשה ירבעם יוכיח שכן הוא, שהרי עשה שני עגלי זהב ויאמר: „הנה אלהיך ישראל!״ לפי שבא עליהם בטרוניא.

סג) **פרות** הבשן אשר בהר שומרון (עמוס ד, א), אלו בתי דינין שלהם (ספרי דברים א). החלוץ: „דרש בשן = βάσανος (Untersu-chung durch Folter) ופרות = πρῶτος (ראש) או נתקצר מן πραιτωρεῖον (Gerichtshof)״ עכ״ל. אמר מכ״בי: אם גם זר ורחוק דרוש

זה עד מאד, מכל מקום יש לו יסוד וסמך במהלך הגיון ובאות נפש של חכמינו ז״ל, לשלוט בדרושם עם דברי הכתוב כטוב וכישר בעיניהם. אל ההר, שניתנה עליו התורה עם הדינים, הכלולים בה, יש ששה שמות ואלו הם: הר בשן, הר האלהים, הר גבנון, הר חמד, הר חורב והר סיני (ילקוט תהלים רמז תשצו). נמצא לפי זה, שעל הר בשן ניתנו הדינין על פי ה׳ אלהי ישראל, ולפיכך קראו חז״ל את הדינין, שרובן תולדות של קלין וחמורין וגזירות שוות, בשם „בני בשן״ (שם רמז תתקמד). אמנם עמוס, שהוכיח את ישראל: „על מאסם את תורת ה׳ והקיו לא שמרו״ (עמוס ב, ד) „ועל שבאו לבית אל ופשעו הגלגל״ (שם ד, ד), הוא אמר להם: שגם להם יש „בשן״ כלומר הר, שמעליו יוצאים דינים; אך איה איפוא הבשן הזה? בהר שומרון, שם, אשר היתה אשמתם זו העגל, שם הוא בנמצא; וסבת מה הוא שם? לפי שהם פרות סוררות, כמו שקראם נביא אחר (הושע ד, טז), והדורש הציע בודאי את הכתוב לפני שומעיו על דרך זה: שמעו דבר ה׳ פרות (סוררות של) בשן אשר בהר שומרון, ולפיכך פתר: „אלו בתי דינין שלהם״.

סד) **ראובן** בכורי אתה (בראשית מט, ג), אמר ליה: בני! אומר לך מפני מה לא הוכחתיך כל השנים הללו, כדי שלא תניחני ותלך ותדבק בעשו אחי (ספרי דברים ג). **החלוץ**: „דרש בכורי = ἀποχωρεῖν (fort-gehen) אתה = εὐθύ (sofort)״ עכ״ל. אמר **מכ״בי**: משום כך מוסיף הדורש את הדברים האלה מדעתו, לפי שכבר היתה לנגד עיני של יעקב דוגמא מן בכור אחד, שעזב את אביו וילך לאחד מקרוביו משום שלא שמע מפי אביו דברים ערבים. אחר קיום הברכות על ידי יצחק כתוב תחלה: „וישלח יצחק את יעקב וילך״ (בראשית כח, ה) כלומר רק על פי מצות אביו הלך יעקב, ואלו לא שלחו לא הוי הלך; ובעשו כתיב (שם, שם ט): „וילך עשו אל ישמעאל״, מעצמו הלך ויעזוב את אביו ברוב זעפו וכעסו על דבר הסכמת אביו לברכתו של יעקב. וכדי שלא יעשה הבכור ראובן במעשה הבכור דודו עשו, לפיכך לא הוכיחו אלא סמוך למיתתו.

סה) **ותענו** אותי וגומר (דברים א, יד), כשהייתי מתעצל הייתם אומרים עשה מהרה (ספרי דברים יד). **החלוץ**: „סד״ר: מה דמסיים כשהייתי מתעצל וכולי נראה, דדריש הכי מלעשות שהיא תיבה יתרה וכולי. באמת דרשו ותענו = ὠθεῖν (drängen) אותי = εὐθύ (sogleich, sofort)„ עכ״ל. אמר **מכ״בי**: הכפל לשון של ותענו ותאמרו הניע את הדורש לפתור מלת ותענו במובן כיבוש ודכאות, כמו (איוב כ, ג) מוסר כלמתי אשמע ורוח מבינתי יענני, שפירושו: עת מוסר כלמתי אשמע, אז יכפשני רוח מבינתי לעפר (drückt mich nieder). ומשום כשאדם נדכה אז מהירותו נעכבת ונעצרת, לפיכך נתעצל משה; אבל הם ביקשו שימהר, בהוסיפם את המלה „לעשות״ על המלה „דברת״ (כמו שהעיר כבר על זה הסד״ר) וכאלו היו אומרין: אין אנו מסתפקין בדיבור בלבד, אלא רוצים אנו מעשה בלי שהייה. וצא ובדוק בכתבי הקדש ותמצא, שבכל מקום שקדם הפעל באחד מן השלושה זמנים: עבר, הוה, עתיד לפני המקור, שם הכונה על הפעולה בלי עיכוב או העשיה מיד ובמהירות, ואלו היה ענין הכתוב, שאמרו אל משה: שיוכל לעשות את אשר דיבר בכל עת שירצה ואפילו לעתיד, הוה צריך לבוא מלת „טוב״ בנגינה מפסקת ובמקום המקור „לעשות״ העתיד „תעשה״.

סו) **ואקח** את ראשי שבטיכם אנשים (דברים א, יג), וכי עלתה על דעתנו נשים? ותיקים, כסופים (ספרי דברים יג). **החלוץ**: „מאיר עין: פירש הז״ר כסופים חמודים ור״ה פירש נקיים ככסף נבחר, ואית דמפרשי

כסופין דהוו בקיאן בחשבון, דבלשון יונית קורין לחשבון פסיפס, ובן הוא בגליון הילקוט, ע״כ. והא דר״ה מובא ג״כ בסדר״ר וכתב, שזה דוחק ומפרש כסופים ביישנים מלשון כסופא, אי נמי מלשון נכסוף נכספת כלומר דלא חכמים בתורה קאמר, אלא במילי דעלמא וכולי, עיין שם. דע, כי המפרשים כסופים דהוו בקיאן בדקדוק החשבון, אין ספק שנסחו פסיפין ψηφιστής (בקי בחשבון) כמו שכתוב בספרי בהעלותך (צב), אולם לדעתי נראה, שלפנינו נבון וכסופים ὀξυωπής (scharfsichtig) במובן הרוחני, ודרשו אנשים = ἔννους (verständig). ואולי ותיקים במאמר שלפנינו = εὔθικτος (witzig, scharfsinnig") עכ״ל. אמר מב״בי: ותיקים היא מלה זרה ואין לי עסק עמה, אבל מלת כסופים מקורה בעברית, ולפיכך אפרשנה. — השמות אישים ואנשים כוללים מושג הכח והיכלת; כי כמו שהשם גבר מורה על סגולת הגבורה, כך מורה השרש א״ש, שמונה ליסוד שני שמות הנזכרים, על העוז והעצמה, ומי שהוא חזק ואביר, הוא מגלה לעיני כל השתדלות והתאמצות להגיע לדבר, המבוקש ממנו; והשתדלות זו מצויינת בעברית על ידי השרש כ ס ף כמו (בראשית לא, ל) נכסוף נכספתה לבית אביך (du strebtest nach dem Hause deines Vaters), נכספה וגם כלתה נפשי (תהלים פד, ג) — es strebt und sehnt sich meine Seele — ולפי זה פירוש כסופים משתדלים, Streber בלשון אשכנזי[1]).

סז) **ויאמר** ה׳ אלי רב לך (דברים ג, כו), אמר לי: דוגמא אתה עושה לדיינים, שיאמרו: מה משה חכם גדול ולא נשא פנים, המענין את הדין וכולי על אחת כמה וכמה (ספרי ואתחנן כט). החלוץ: „אולי דרש רב = ῥέπειν ("den Ausschlag geben") עכ״ל. אמר מב״בי: כבר אמרנו, שאין לנו שיור מכל הדרשות העתיקות רק איזה ראשי פרקים, וכן הוא גם כאן. הדרשן הוציא לקח לשומעיו ממקרא הקצר „רב לך אל תוסף דבר אלי בדבר הזה" ויער אזנם, שיש ללמוד ממנו שני אלה הדברים: א) שאמנה יכול התלמיד לילך אצל רבו, שיתיר לו את נדרו, אבל כיון שיאמר לו הרב „אל תוסף דבר", על התלמיד לשמוע מצות רבו ולשמור מכאן ואילך מהסום לפיו. ב) שאם הקב״ה לא נשא פנים למשה וגזר עליו גזרה, שלא יכנס לארץ, המענין את הדין והמעותין את הדין עאכ״ו, שלא ישא להם פנים; והמאסף את הדרשות האלה בחר לשון קצר נִסֵּב את לקח הדרשן כלפי משה, ומשום הכי מצינו כאן את הביטוי „דוגמא אתה עושה" במקום שהשתמש הדרשן, במשאו ובמתנו על פי הדיבור, בביטוי „דוגמא נעשה משה לדיינים". גם זאת לך לדעת, קורא נעים! שרק לכן מצא הדרשן יד לדרוש כמו אלה, לפי שלא לקח מלת „רב" כתואר השם וכהפך מן מעט, אלא כשם ובמובן מורה כמו (משלי כו, י) רב מחולל כל.

סח) **פן** תנקש אחריהם (דברים יב, ל), שמא תמשך אחריהם או שמא תדמה להם או שמא תעשה כמעשיהם ויהיו לך למוקש (ספרי ראה פא). החלוץ: „סדר״ר: נראה לי, דלשון מוקש שרשו יקש והוא מנחי פ״א יו״ד, כי על הרוב בא בהסרון פ״א הפעל או תתחלף היו״ד בוא״ו וכולי, אם כן הכא נמי אם הוא לשון מוקש היה ראוי להיות תִּוָּקֵשׁ, הילכך דרשו מלה זו בג׳ גוונין, כי לא ידעו איזה יכשר אם לשון קשקוש והוא לשון נוקש בדלת כלומר שנמשך ונטפל להיות אצלם (!) ולזה אמר שמא תמשך

[1]) את השרש אש מצינו גם במלות האלה: אשיותיה (ירמיה נ, טו) התאוששו (ישעיה מו, ח) לאשישי קיר חרשת (שם טז, ז), אשישי ענבים (הושע ג, א) כלומר ענבים נסים, ובחילוף אל״ף בעי״ן יתעשת (יונה א, ו), שענין כולן חוזק וגבורה, וכמו שכתב בעל אהלי יהודה בשרש אשש וז״ל: „הנה האש (בראשית כב, ז) מהותו ידוע, כי עז כחו ויורה על זה התגברותו למעלה, אשר לא כן שארי יסודות הטבעיות, היורדים הם למטה, ומלשון התאוששו" עכ״ל.

אחריהם, או שמא תדמה וכולי ויהיה מלשון לקושש קש, שענינו ללקט מנהגיהם ודרכיהם הרעים, וזה שאמר: או שמא תדמה להם או שמא תעשה כמעשיהם ויהיו לך למוקש וכולי. לדעתי דרש תנקש מן ἀνακῶς (üben, streben וכדומה) גם = ἐνήκοος (der gehorcht, folgt) על כן אמר שמא תמשך אחריהם או שמא תדמה להם או תעשה כמעשיהם״, עכ״ל. אמר מכ״בי: הדרשן, שדרכו תמיד לדרוש רק שרש בן שתי אותיות, דורש גם כאן את השרש קש, שבמלת תנקש, מענין מוקש, שהרי מסיים מאמרו עם המלות „ויהיו לך למוקש״. ואם כן אין מן הצורך לעשות חוזה עם לשון יונית כדי להוציא את הכונה. אך מה שראוי לפי דעתי להעיר עליו הוא: שחסרה כאן אחת מן המלות „הלך, פנה, זנה״, שדרכן לבוא תמיד בצירוף מלת „אחריהם״, אם הכונה על אחת מן שלוש ההוראות, שזכר. משיכה: וארון ברית ה׳ הולך אחריהם (יהושע ו, ח). התדמות: בפנותם אחריהם (יחזקאל כט, טז) ר״ל אחר מצרים להיות דומין להם. עשייה כמעשיהם: לזנות אחריהם (ויקרא כ, ו) כלומר לעשות כמעשה האובות והידעונים; ולפי זה היה ראוי לכתוב: פן תנקש, כי תלך, תפנה או תזנה אחריהם, והדרשן משלים את החסרון[1].

סט) **כי** עם קדוש אתה לה׳ אלהיך (דברים יד, ב), קדושה שהיא עליך היא גרמה לך. ד״א לא תגרום לעם אחר להיות קדוש (ספרי ראה צט). החלוץ: „בעל סד״ר כתב, כי דייק לה מדהוי ליה לומר: כי עם קדוש תהיה, ע״ש שנדחק. ולדעתי דרש אתה = αἰτία (Ursache, Veran-lassung) גם = αἴτιος (Ursache, Veranlassung sein)״ אמר מכ״בי: כונת הדורש כך היא: אלו הוי כתוב „נקדש״ או „מְקֻדָּשׁ״ אתה, הוי אמינא על ידי אחרים: השתא דאמר רחמנא „קדוש אתה״ משמע קדושת עצמך, שהיא עליך, שכן הוא אומר: (ויקרא יא, מד)״ והתקדשתם והייתם קדושים״, שפירושו: אם תקדשו את עצמכם תהיו קדושים ואם לאו לאו, ואומר: (שם) „כי קדוש אני״ ר״ל מה אני קדוש מעצמי כך צריך גם אתה להיות קדוש מעצמך, ומה שמצינו (שם כ, ח) ועוד במקומות אחרים „אני ה׳ מקדשכם״, הכונה: אני אסייע לכם, שתהיו קדושים וכמו שאמרו (שבת קד.) „בא לטהר מסעיים אותו״. והנה אחר שהוכיח, שהביטוי „קדוש אתה״ מורה על קדושת עצמו, מוסיף ואומר: „לא תגרום לעם אחר להיות קדוש״, מאחר שאפשר לכל אדם לקדש עצמו.

ע) **כי** עם קדוש אתה (דברים יד, כא), קדש את עצמך במותר לך (ספרי ראה קד). החלוץ: דרש אתה = αὐτός ("aus eigenem Antriebe") עכ״ל. אמר מכ״בי: מדברי הספרי דכאן „קדש את עצמך״, תצא אמתת פירושנו בסימן הקודם; ומשום שקדמו המלות„ כי עם קדוש אתה״ להדברים, המותרים לישראל, לפיכך מוסיף „על קדש את עצמך״ את המלות „במותר לך״.

עא) **אל** מעוננים ואל קוסמים ישמעו (דברים יח, יד), שמא תאמר: להם יש במה לשאול ולי אין לי, ת״ל: ואתה לא כן נתן לך ה׳ אלהיך (שם), לך נתנה, ואתה מניח דברי תורה ומתעסק בבטולה? (ספרי שופטים קעד). החלוץ: „מ״ע: נראה, דמפרש לקרא הכי: ואתה לא כן כלומר לא תעשה כמוהם, כי כבר נתן לך ה׳ אלהיך ענין אחר (!) ובעל סד״ר כתב: דייק

---

[1]) אחד ממיני הלעג, שמשתמש בו בעל החלוץ על הרוב, הוא: שנוטה על דברי המפרשים, שמעתיק מהם, קו ישר (!), ויסמנם על ידי כך כדברים זרים ומתמיהים בעוד שאינו נותן על לבו, שבכל הארץ אינו יוצא קוו אלא כקו תוהו וכקו בוהו; וכן הוא נמי הכי עם העמוד, שהקים על דברי הסד״ר: „והוא לשון נוקש בדלת כלומר שנמשך ונטפל להיות אצלם.״ מי בכם, קוראים נכבדים, שאין דרכו להשתמש לפעמים במקום „זה האיש נמשך ונטפל להיות אצלי״ בסגנון הלשון: „זה האיש נוקש או דופק על הרוב אצלי״, משום כשרוצה שיפתחו לו הדלת, צריך לדפוק עליה? זכור יה״ש ואל תשכח: גולל אבן אליו תשוב! —

דהוה ליה לומר לבאורה: ואתה לא נתן לך ה׳ אלהיך כלומר לא נתן לך רשות לילך אחריה, אבל לא כתיב הכי, אלא ואתה לא כן כלומר לא שם חלקך כמוהם לשאול בקסמים וכולי אבל לך נתן נתינה אחרת, תורה ואורים ותומים וכולי ע״ש, והרא״ג משבש הנוסחא כדרכו. לדעתי דרש לא כן = (λόγια) λόγιον (Lehre, Orakelspruch) והמובן פשוט״, עכ״ל. אמר מכ״בי: מלת „ואתה״ באה בנגינה מפסקת ואם כן אינה דבוקה למה שאחריה, אלא היא קריאה בפני עצמה, שמוסבת על העם, וראוי לבוא אחריה סימן הקריאה כזה (!) ומלת „כן״ עומדת במקום המלה „אמת״ מאחר ששתיהן נרדפות בענין כמו (במדבר כז, ז׳) כן בנות צלפחד דוברות, שפירושו: אמת דוברות, והתורה נקראת כך לפי דרשת חז״ל (ברכות ה:) אמת זו תורה שנאמר (משלי כג, כג) אמת קנה ואל תמכור. ואחר שידענו כל זאת, נבין עד מהרה דברי הספרי. כה יאמר: ואתה! (כלומר אתה עם ישראל) לא אמת נתן לך ה׳ אלהיך זו התורה? בתמיה. לך נתן אותה, ואתה מניח דברי תורה ומתעסק בבטולה?

עב) **חכמים** אומרים עשרת הדברות נתנו עשרה על לוח זה ועשרה על לוח זה, שנאמר (דברים ה, יט) את הדברים האלה דבר ה׳ וגומר ויכתבם על שני לוחות אבנים, ואומר (ש״הש ד, ה) שני שדיך כשני עפרים כתאומי צביה (מכילתא יתרו מסכ׳ דבחדש פ׳ ח). החלוץ: „ודאי דרש שדים מן σχέδη (Tafel)״ עכ״ל. אמר מכ״בי: שאלה אחת קטנה אני שואל פה את היוני המומחה, הרוצה להתאים תמיד דעת הכמינו ז״ל עם שפת יונית, אף על פי שרחוקה זו מזו על הרוב כרחוק מזרח ממערב. למה לא מצא בעל החלוץ את עצמו מחוייב להסביר גם את הדרוש: „שני שדיך, זה משה ואהרן״ על פי לשון יוני, ומדוע גרם, שֶׁיִּגָּרַע נחלתם מיפיפותו של שם? אבל! הלא זאת דברי מקדם, שהאיש הזה אינו עמל לרדת אל עומק כונת הדורש, לחפש אחר דברים, העומדים בהתיחסות קרובה אל הדרשה, ולדמות מילתא למילתא, אלא עומד ומצפה על הדרך ואוחז ענין אחד, הבא לפניו במקרה ובהזדמן, מבלי להביט ימין ושמאל אם בטח ילך על הדרך או שטנה נצבת לעומתו. הסב נא עיניך, קורא יקר, מן המנוול הזה ובוא אתי לרעות בגנים, ששם נטעי שעשועי הדרשות העתיקות ישגשגו ,ואז תכיר ותבין, כי גם המאמר שלפנינו הוא נטע כזה ושאין לו שום התיחסות עם ענין שפה נכריה. משל הלוחות ומשה ואהרן לדדים או לשדים נוסד כמו על דבר עקרי כן גם על דבר צדדי. הדבר העקרי הוא: מה השדים מושכים חלב ונותנים חיים גשמי אל הילד, כך הלוחות או משה ואהרן נותנים אל ישראל (שהיה בזמן מתן תורה ובשעת הילוכו בעצת משה ואהרן רק כילד בבחינת הכרה עליונה) חיים רוחני; והדבר הצדדי הוא: מה השדים הללו שנים, אף הלוחות שנים וכן גם משה ואהרן שנים; ומה השדים הללו אין אחד גדול מחברו, כך אין גדול לוח אחד מחברו בבחינת מספר הדברות וכך לא משה גדול מאהרן ולא אהרן גדול ממשה. שני אלה הדברים מצינו מפוזר ומפורד כמה וכמה פעמים במדרשים, ובהתחברם יחד והיו לאגודה אחת, אז תעמוד מליצה רמה לנגד עינינו, אשר עליה היה שמח גם דרשן זמננו שמחה בלי מצרים, אלו היתה עולה במצודתו.

עג) **ועגן** ה׳ עליהם (במדבר י, לד), על התגרים ועל המומים ועל הזבים ועל המצורעים, שנשארו מחוץ למחנה (ספרי בהעלותך פב). החלוץ: „דרש עליהם = ἔλλειμμα (Gebrechen) בדרך השאלה״, עכ״ל. אמר מכ״בי: המלות „שנשארו מחוץ למחנה״ אינו מגוף הספר, אלא הוספה לבד מתוך פירוש הז״ר; ומה שראה הדורש להשתמש בכתוב זה על

החגרים וכולי הוא, לפי שפתר מלת „וענן„ במובן פורענות, שכן היא משל האף והחימה (בראשית ט, יד) בענני ענן, ופירוש וענן ה׳ אם כן: וקצף ה׳ עליהם יומם. ומי אלה, הכלולים במלת „עליהם?״ הם אותן האנשים, שאין להם זכות ונוטלים חמשה פורעניות מידי שמים, והחמשה פורעניות נזכרות (ש״ב ג, כט) ואלה הן: זב ומצורע ומחזיק בפלך ונופל בחרב וחסר לחם. זב ומצורע נזכרים בספרי בהדיא, על המחזיק בפלך רומז החיגר, שצריך להתהלך על משענתו, ונופל בחרב (זה, שנפצע במלחמה) וחסרי לחם נכללים במלת „מומים״ כלומר בעלי מומים, ועיין ילקוט שמואל רמז קמב, מה שהביא בשם התנחומא על הפסוק: ואל יכרת מבית יואב זב ומצורע.

עד) **שטו** העם ולקטו (במדבר יא, ח), יכול מפני שמצטערים עליו בשעת לקיטתו היו מתרעמים, תלמוד לומר שטו העם, לפתח ביתו היה יושב ומלקט (ספרי בהעלותך פט). **החלוץ**: „בעל סד״ר נדחק מאד, עיין שם. והרא״ג מביא בשם הראב״ד, דמשמע כיון ששטו מיד לקטו, ע״כ. אמנם הדורש דרש שטו = ἑστία (Wohnung) גם ἴστημι (ישיבה) והיינו דקאמר לפתח ביתו היה יושב ומלקט,״ עכ״ל. אמר **מכ״בי**: הדורש פותר „שטו״ מענין שטות. ולאחר שמלת כסיל מתורגמת על הרוב בלשון „שטיא״ והכסיל חובק את ידיו (קהלת ד, ה) ואינו מחזיר על הפרנסה, משום הכי הוא אומר: שוטה היה העם וישב בטל לפתח ביתו, ואפילו הכי היה מלקט לפי שירד המן על כל המחנה.

עה) **מנין** אותה אומר כל ארבעים שנה, שהיו ישראל במדבר, לא נצרכה אשה למיני בשמים אלא מן המן היתה מתקשטת, תלמוד לומר (במדבר יא, ח) או דכו (ספרי בהעלותך פט). **החלוץ**: „הרא״ג מנסח: ת״ל דכו או דכו, דאם לא כן או דכו למה, הרי כתיב וטחנו ברחיים? אלא ודאי ריבה זו להתקשט, עכ״ד הזרים. לדעתי דרש או דכו = εὐωδίαν χεῖν (Wohlgeruch verbreiten). והנה הדרש הזה איתא גם בבבלי (יומא עה.) על שם רבי יהודה אמר רב בשנוי סגנון קצת כזה: „או דכו במדוכה, אר״י א״ר מלמד שירד להם עם המן תכשיטי נשים, דבר שנדוך במדוכה״ ע״כ. וראיתי למשכיל אחד, אשר זכה את הרבים במרגניתא טבא, אשר מצא בין כתבי המהביל משה אהרן שאצקעס בעל המפתח על הדרש הזה, ואלו דבריו המגומגמים: הלא הכתוב ידבר רק מהמן, כי טחנו אותו או דכו במדוכה למען לבשלו בפרור ולעשות עוגות, ואיך ראה הדורש על ידי זכוכית הדרש מאלה המלות, כי גם בשמים ירד להם לישראל עם המן? ימים על שנים הריתי עמל וכעס (ביש גדא וטמיע מזלא!) בזכרי את המאמר הזה, המורה על אומרו, כי לא חשש כלל על כבוד האמת ואוהב רק להגזים וכולי. ומה מאד גדלה שמחתי בראותי, כי אין לומר נואש (חלילה!) מלמצוא פשר דבר אף למאמרים זרים ותמוהים כמו אלה, כי לרגל למודי מצאתי איך המלות „תכשיטי נשים״ מונחות מאת רז״ל גם על דבר כזה, הנמצא באמת בְּהַמָּן ואשר לפי זה עולה יפה יפה מאמר רב על נכון וכולי והוא במסכת פסחים (מב:) נאמר: „רבי אליעזר אומר אף תכשיטי נשים (לענין חמץ). תכשיטי נשים סלקא דעתך? אלא אימא אף טיפולי נשים, דאמר רבי יהודה אמר רב בנות ישראל, שהגיעו לפרקן ולא הגיעו לשנים, בנות עניים טופלות בסיד, בנות עשירים טופלות בסולת, בנות מלכים בשמן המור״, ואחר שנראה כאן ברור, כי תכשיטי נשים הנזכר במשנה בדברי ר״א נתבאר בגמרא על פי דברי רב, כי קאי על הסולת שהבנות טופלות בהן, נוכל כעת לראות אור בהיר, כי זה רבי יהודה בשם רב (ביומא) יאמר בדרך צחות ואליבא דאמת, כי ירד עם המן גם תכשיטי נשים, אבל לא בשמים כפרש״י רק הסולת מזרעוני

המן, אחר שהיה נחוץ לטחון את המן ולדוך אותו במדוכה, הלא נעשתה מזה כמין סולת אשר אפו מזה חלות לחם, ובין כך השתמשו בזה בנות ישראל (אף בנות עניים) לטיפול, וע״ש בפסחים תוס׳ ד״ה טיפולן ותבין, כי הגמרא שם לא תבוא לשבש את דברי ר״א בהמשנה ולגרוס: „טיפולי נשים״ במקום: „תכשיטי נשים״, רק הכונה היא לבאר את המלות: „תכשיטי נשים״, שלא קאי על מיני בשמים רק על הסיד או על הסולת, ולפי זה היו בנות ישראל במדבר כלן במדרגה אחת בנוגע אל הטיפול וכולי. ואחרי כל אלה, הלא יתענג כל מוקיר הז״ל לראות, כי לא הפליג רב כלל וכלל במאמרו וכי לא בא לגבב דברים, המביאים באמת לידי גחוך את המלגלגים וקלי הדעת וכולי, עכ״ל. מאמרו של רב, שהוא מאמר הספרי בקצת שנוי סגנון כאמור, כבודו במקומו מונח, והוא מפורש יפה לעיל על פי דרכם, ולפיהו פירש״י, שקאי על בשמים מדויק, וקמח סולת לו יהיה לנכבדו של המהרש״א להפוך בחררה; ועל הדושו הנפלא אשאל: לטעמך, שבתכשיטי נשים כוון הדורש לסולת, הלא עדיפא הוה ליה להביא המלות: „וטחנו ברחים״ ולא: או דכו במדוכה״, כי אין דרכו של סולת להיות נדוך במדוכה. גם מה שהחליט כדבר פשוט, כי טיפולי נשים היינו תכשיטי נשים כדברי התוס׳ שם, הוא שבוש גמור כאשר נראה בברור בירושלמי (שם): „אית תניי תני תכשיטי ואית תניי תני טיפולי, מאן דתני טיפולי כל שכן תכשיטי, מאן דתני תכשיטי הא טיפולי לא״ ע״כ. קנצי למלין: הדושו של בעל המפתח, אין בו טעם וריח, עכ״ל. אמר מכ״בי: החלוץ מבית מרוח, מתלוצץ בבעל המפתח, אף על פי שטבא מרגניתא הדא מפי האחרון מכל הרסי מוח היבש של הראשון; וגם אצל מאמר שלפנינו אנו רואים, שבעל המפתח אחז, אם גם רק מקצתו ולא כולו, בחבל האמת, בהביאו ראיה ממסכת פסחים (אשר לפיה אפשר גם „דכו״ רומז על הסולת), בעוד שאותו כסיל שונה באולתו ורוצה למצוא את רעיון הדורש בשפת יונית. — — — הדורש יסור מן פשוטו של מקרא לא לבד בבחינת הכונה, כי אם בבחינת נתוח המלות של הכתוב הנדרש. כך היה קורא הדורש את הכתוב באזני שומעיו: „שטו העם ולקטו וטחנו ברחים״: וכאן היה פוסק ושואל: מה עשו עם המן, שלקטו וטחנו ברחים? על זאת השיב: „דכו במדוכה ובשלו בפרור״, השתמשו בו על שתי פנים: דכו במדוכה או בשלו בפרור, שהוי״ו של „ובשלו״ אינה להבר, כי אם להלק כמו מכה אביו ואמו (שמות כא, טו); ואחר אשר כלה פתיחתו זו, התחיל לפרש ענין „דכו במדוכה״ וכה אמר: ענין דכה מפורש על פי לשון ארמית. תרגום טהור (ויקרא יא, לז) דכי ואם כן משתמשין לומר על הניקוי או הטהרה בלשון „דכו״ ועל המְנַקֶּה או המְטַהֵר לשון „מדוכה״ (das Reinigungs-Säuberungsobject), ועם המן, אשר טחנו ברחים, היו מזכין ומטהרין את פניהם ואת עור בשרם. אך מי זה הוא, שהשתמש באבק לבן (והמן, הלא היה כזרע גד לבן) לצורך זה? מי אחר כמו האשה, שדרכה לעשות כמו אלה? הרי לך, שכל ארבעים שנה, שהיו ישראל במדבר, לא היתה אשה צריכה למיני בשמים, כי הנקיות באשה היא הדבר העיקר ובלתה כל התכשיטים, שעליה, מאפע, כי כן הוא אומר במקום אחר (אסתר ב, ט): תחלה „ויבהל את תמרוקיה״ אלו דברים, שממרקין את הגוף ויעשוהו טהור, והדר „ואת מנותיה לתת לה״ אלו התכשיטים, שמשלימין את יפיה והודה, ואם נוסיף על הדברים האלה דברי רז״ל: „המן, כל זמן שאוכלין אותו מוצאין בו כמה טעמים״ (יומא עה.) ונאמר: מה בשעת אכילת המן מוצאין בו כמה טעמים כך בהשתמשותו לצורך דבר אחר מוצאין בו נמי כמה טעמים ואפילו טעם של שמן המור, אז מוכח מילתא בהדיא, שלא נצרכה אשה במדבר למיני

בשמים; והשתא דאתית להכא, נבין גם את דברי ר׳ יהודא אמר רב ביומא על בוריין. כך היא כונת האומר: לנשים ירד במדבר עם המן קישוט ודאי ואמתי; ומה הוא קישוט או תכשיט זה? דבר שבו נדוך או נזדכך הגוף במדוכה ר״ל על ידי אמצעי, הַמְּנַקֶּה והמטהר.

עו) **כי** דבר ה׳ בזה (במדבר טו, לא), זה המגלה פנים בתורה וכולי. רבי מאיר אומר זה הלומד ואינו שונה לאחרים (ספרי שלח קיב). החלוץ: „האחד דרש בזה = βάζειν (schwatzen) וכעין שאמרו בירושלמי סוטה על אשה פרושה, ורבי מאיר דרש בזה = βύζειν (vollstopfen) כלומר שימלא כרסו בדברי תורה ואינה מלמדה לאחרים, עכ״ל. אמר מכ״בי: כל אחד ואחד מן שני הדורשים האלו יליף מאסמכתא. הראשון מן „אשר בזה את אלתו ואשר הפר את בריתו (יחזקאל יז, טז), שעליו דרשו (ילקוט נביאים רמז קח): אלתו, השבועה שנשבע לו. בריתו, זו בריתו של סיני״; והשני מן „כי לא בזה ולא שקץ ענות עני ולא הסתיר פניו ממנו ובשועו אליו שמע״ (תהלים כב, כה). ולפי שצריך האדם להדביק במידותיו של הקב״ה, לפיכך צריך לעשות חסד כמותו ולשמוע קריאת העני (ואין עני אלא בדעה, נדרים מא.) שילמד לו תורה כי „תורה ללמדה זו תורה של חסד״ (סוכה מט:), אך מי שאינו שונה לאחרים דבר ה׳ בזה.

עז) **תורה** מביאה את האדם לחיי עולם הבא וכולי וכה״א (ש״ב ז, יט) וזאת תורת האדם (ספרי קרח קיט). החלוץ: „דרש וזאת = ἀει-ζῶς (“unvergänglich, ewig leben) עכ״ל. אמר מכ״בי: פליאה דעת ממני, למה השמיט בעל החלוץ את הפסוק הראשון שמובא לראיה, כי התורה מביאה את האדם לחיי עו״ה, ולמה לא קישטהו גם כן בנופך של לשון יונית? בודאי היה קשה עליו להכנים הפעם את המן במה נשתנה ולפותרו על אופן אחר נמי לא ידע, לפיכך העלים עין ממנו. יהיה איך שיהיה, אני אֶרְאֶה במראה בלומר בפירוש את ענין הדרוש ולא בחידות כלומר בחקירת מלין ללא הועיל (Wortgrübeleien). — עיקר הראיה, שהתורה מביאה את האדם לחיי עו״ה, יצאו לנו מן הפסוק: גלמי ראו עיניך ועל ספרך כלם יכתבו ימים יצרו ולו אחד בהם (תהלים קלט, טז), ופסוק דזאת תורת האדם הוא רק טפל אל הסגנון „ועל ספרך כלם יכתבו״ דתהלים. קודם לסגנון זה עומד בלי אמצעי הכתוב: ולי מה יקרו רעיך אל וגומר, ועליו דרשו חז״ל: מלמד שהראה הקב״ה לאדם הראשון דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו וגם את רבי עקיבא עם תורתו; ועל המלות: „ולו אחד בהם״, שהביאו בקישור עם הכתוב „והיה יום אחד הוא״ (זכריה יד, ז) דרשו: „זה עולם הבא״ (עיין ילקוט תהלים רמז תתפח), ודעה זו, שנתפשטה בימים ההם בקהל החכמים, היא היתה גם כן למורה דרך אל הדורש שלפנינו, בבואו לפרש את דברי המלך דוד. כה אמר: אם אבינה בימים יצרו, אשר ביניהם יום אחד מופלג ביותר והוא זמן עולם הבא, אז אקרא: כמה נכבדים אֵל! רעיך, אלו הדרשנים והחכמים, וכמה עצמו ראשיהם, אלו הפרנסים, שמזומנים לחיי עולם הבא; וכיון שסיים את ענין הראשי, היוצא מן שתי המקראות בתהלים, הוסיף לומר: „וכיוצא בו אתה מוצא (ש״ב ז, יט) ותדבר גם אל בית עבדך למרחוק זאת תורת האדם״ כלומר: מה שאתה תדבר על בית עבדך למרחוק, שהוא לימים יצרו, זאת הוא תורת אדם הראשון, שהרי בספר תולדות אדם כתוב הכל (ע״ז ה.).

עח) **וידעת** היום והשבות אל לבבך וגומר אין עוד (דברים ד, לט), אלא אף באומות העולם (ספרי פנחס קלד). החלוץ: „בעל מ״ע כותב: „מלה אלא אינה מדוקדקת״ ומוחק אותה; ולדעתי צ״ל: אין עוד אֱל אף באויר העולם, כי הדורש מבין אין עוד = ἐνευδιᾶν (”in freier Luft sein) עכ״ל. אמר מכ״בי: החיוב עלינו פה להוכיח שלושה דברים הללו: א)

שאין צריך למחוק מלת אלא, ב) שאין צריך להחליפה באל, ג) שגם אין צריך לגרוס במקום המלה „באומות" מלת „באויר" כמו שעשו המפרשים, וכל שלושה הדברים יתחייבו ממה שנציע במה שיבוא. הדורש חוזר על סוף הפסוק (דברים ג, כד) „אשר מי אל בשמים ובארץ", הנזכר שם כבר קודם לדרוש זה, ושואל: מכלל שאתה שומע בשמים ובארץ יכול יהא אומר שהוין מכאן כלומר חוץ לשמים וארץ יש כאל? משהוא אומר (שם ד, לט) ה׳ הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת" ומוסיף עליו את שתי המלות „אין עוד", מלמד שחוץ משמים וארץ, הכוללים הכל מה שנתהווה על ידי הבריאה, אין שום מקום רֶוַח ודבר בנמצא שאפשר להיות בו או עליו אל זולתו, מאחר שהוראת „עוד" פה תוספת (mehr) כמו (משלי ט, ט) ויחכם עוד, והמובן: כיון שכבר נזכרים שמים וארץ אין להוסיף עליהם כלל, לא מקום ולא דבר, ויתורגם: (so sollst du denn heute erkennen und zu Herzen nehmen, dass der Ewige der Gott ist in dem Himmel droben und auf Erden hier .unten, (mehr oder sonst ausser Himmel und Erde,) ist nichts. ואחר אריכות הדברים האלה, שלא נאמרו ללא צורך, אציגה לפניך, קורא נעים, את גירסא העקרית, כמו שהיא בעצם וראשונה בספרי (מלבד שתי שגיאות הכתב, שנפלו בה) ותראה, כי כוונתי לדעת הדורש: „רבי אומר: אשר מי אל בשמים וארץ, חוץ מכאן ישראל (צריך לגרוס: יש כאל? משהוא) אומר וידעת היום והשבות אל לבבך וגומר אין עוד, אלא אף באומות" (צ״ל: באטומות) העולם" (אין כאל), ואטומות הם העצמים הפרדיים (Atome), שמהם הורכב העולם לפי דעת פילוסופי היונים, ודברי רבי הם כעין מחאה נגד הדעה הנפסדת הזאת.

עט) **ואשר** שכר עליך את בלעם (דברים כג, ה), הרי דבר גנאי לבלעם (ספרי תצא רנ). **החלוץ**: „דייקי הכי ממלת שכר = αἰσχρός (schädlich, hässlich)" עכ״ל. אמר **מכ״בי**: מדברי בלעם (במדבר כב, יח)" אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב" משמע, שלא הלך לקלל את ישראל בשכר, וכאן מכחישו הכתוב והרי זו לו לגנאי.

פ) **כשעירים** עלי דשא וכרביבים עלי עשב (דברים לב, ב), כשאדם הולך ללמוד תורה, בתחילה אינו יודע מה לעשות, עד ששונה שני סדרים או שני ספרים ואחר כך נמשכת אחריו כרביבים עלי עשב (ספרי האזינו שו). **החלוץ**: „דרש דשא = διάζειν (unschlüssig sein) עשב = σαφής (sehr deutlich, klar, gewiss)" עכ״ל. אמר **מכ״בי**: הדורש קורא את המלה „שעירים בשי״ן ימנית ופותרה מלשון מאה שערים (בראשית כו, יב) ומלשון שיעורים בתלמוד, שהוראת שניהם מדה, והכונה על מדת הלימוד כלומר שיעור, הנתן לתלמיד ללמוד. ולפי שהדשא הוא צמח גרוע ורק מאכל בהמה, לפיכך תופס אצל אדם נבער מדעת לשון דשא, ולהפך אצל איש, שכבר קנה לו הרבה תורה, תופס לשון עשב, שהוא למעלה במדרגה מדשא; אך מאחר ששני צמחים הללו נמצאים בשדה, והתורה נקראת בפי חז״ל גם כן שדה (ילקוט משלי רמז תתקסא), משום הכי מצא הדורש כאן מקום לדרש זה.

פא) **דור** עקש ופתלתול (דברים לב, ה), אמר להם משה לישראל: פתלתולים אתם, אין אתם הולכים אלא לאור. משל לאחד, שהיה בידו מקל מעוקל ונתנו לאומן לתקנו, מתקנו באור; ואם לאו, מכוונו במעגילה, ואם לאו, מפתלו במעצד ומשלימו לאור (ספרי האזינו שי). **החלוץ**: „בעל מ״ע מביא נוסחאות שונות ובעל סד״ר מתמה, כי לא נזכר כלל אור בכתוב ע״ש. אמנם הדורש הבין דור = δόρυ (Holz, Schaft) ומלת פתלתל חלק לשתים: פתל תל ודרש פתל = ψόλος (Feuer) תל =

αἰθαλοῦν (verbrennen) כמפורש״, עכ״ל. אמר מכ״בי: דרש פתלתול מלשון פתילה, והפתילה הולכת רק לאור כלומר תעודתה אינה אחרת כי אם להדבק באור, וענין משלימו הוא מסירה כמו אשלמיה לר״ש (ב״מ פה.).

פב) **בינו** שנות דור ודור (דברים לב, ז), אין לך דור, שאין בו כאנשי דור המבול; ואין לך דור, שאין בו כאנשי דור הפלגה וכאנשי סדום (ספרי האזינו שי). **החלוץ**: „דרש שנות = συνήθης (von gleichen Sitten״) עכ״ל. אמר **מכ״בי**: ענין השרש ש נ ה הוא לפעמים כפילת מעשה או פעולה כמו: ועל השנות החלום (בראשית מא, לב) שנו וישנו (מ״א יח, לד), ויסודתו במלת „שְׁנַיִם״ כלומר המעשה או הפעולה לא נזדמנו רק פעם אחת, אלא גם פעם שנית; ולפי זה הכונה כאן: מה שהיה הוא שיהיה וכעין דור שעבר יבוא דור מחדש.

פג) **בהנחל** עליון גוים (דברים לב, ח), עד שלא בא אבינו אברהם, כביכול היה המקום דן את העולם כאכזר. חטאו אנשי דור המבול, הציפם בזיקים על פני המים. חטאו אנשי מגדל, פזרם מסוף העולם עד סופו. חטאו סדומים, שטפם באש וגפרית (ספרי האזינו שיא). **החלוץ**: „המפרשים לא העירו, איך יוצא מכתוב בהנחל עליון גוים, שהיה דן את העולם במדת הדין? נראה, שדרש הנחל = ἀνοχλεῖν (wegheben) כלומר טרדם מן העולם בדרך השאלה״, עכ״ל. אמר **מכ״בי**: דורש „בהנחל״ במובן נהר; וכמו שמשתמש העברי על הלקיחה החטופה והכליון החרוץ בלשון „זרמתם״ (תהלים צ, ה) ישטוף (דניאל יא, כו), כך נמי משתמש הדורש כאן בלשון הנחל במובן נהר, והכונה: סחפם ויגרפם כנחל.

פד) **ה'** בדד ינחנו (דברים לב, יב), עתיד אני להושיב אתכם בנחת רוח בעולם. ואין עמו אל נכר (שם) שלא יהו בכם בני אדם, שעוסקים בפרגמטיא של כלום (ספרי האזינו שטו). **החלוץ**: „גם כאן לא העירו המפרשים, איך יוצא מכתוב ואין עמו אל נכר, שאל יהו עוסקין בפרקמטיא? לדעתי דרש (ואין) עמו אל נכר = ὁμιλεῖν χρεία והמובן כאמור, שלא יהו עוסקין בעסקים״, עכ״ל. אמר **מכ״בי**: עובד אדמתו ישבע לחם מיבולה ויהנה מעסים גפנו וזיתו, מבלי שיצטרך להשפעת ולעזרת זולתו, מה שאינו כן אצל הסוחר, שאי אפשר שירויח ויפרנס את עצמו, אם לא יעמוד לו רוח והצלה ממקום אחר. הוא ישא ואחר יתן, הוא מוכר ואחר לוקח או גם בהפך; ולעומת הסוחר, הדורש התחברות והתדבקות בלי מרגוע, קורא הדורש את האכר, אשר יחיה חיי שלוה והשקט יחידי עם בני ביתו, בשם „בדד״. והנה, מאחר שהתעסקות עם ישראל היתה בעצם וראשונה עבודת שדה וכרם והתעסקות של עמים נכרים, כמו של צור וצידון, היה המסחר (שעל ידו נתעשרו ועלו לגדולה אם גם ברוגז ובסכנה, מפאת שהיו מוכרחים לעבור ארחות ימים וארץ רחוקה, (עיין ישעיה כג ויחזקאל כז), לפיכך קורא הדורש את העסק בפרגמטיא בשם „אל נכר״ כלומר כח, שהוא זר ונעלם ונכרי ולא נודע לישראל, ומבטיח את שומעיו: שלא יהיו עתיד על כח זה, כי אם ישובו אל מעמדם הקדמוני והראשי, הוא מעמד עבודת האדמה; ואם נשים עין על דברי רבי אלעזר (יבמות סג.): „כל אדם שאין לו קרקע אינו אדם״, אז נראה, שהנטיה אחר עבודת אדמה היתה רוח החיים, אשר התנוסס בקרב חז״ל.

פה) **לו** חכמו ישכילו זאת יבינו לאחריתם (דברים לב, כט), אלו נסתכלו ישראל בדברי תורה, לא שלטה בהם אומה ומלכות (ספרי האזינו שכג). **החלוץ**: „בעל סד״ר תמה: מאין יוצא, שלא שלטה בהם אומה ומלכות? ותירוצו דחוק ורחוק. לדעתי דרש אחֲרִיתָם = ἀχείρωσις (Unbezwinglich-keit) ואולי דרשו גם יבינו מן ποιεῖν (bewirken״) עכ״ל. אמר **מכ״בי**: בעל המאמר סומך יבינו לאחריתם דהכא על אבינה לאחריתם (תהלים

עג, יז), ודורש ענין מלת לאחריתם דכאן נמי כלפי מושלים רעים, כפרעה וסנחריב ונבוכדנצר, ולא כלפי ישראל (חולין פט. ועיין ילקוט מלכים רמז רלט); והכונה: אלו נסתכלו ישראל בתורה, שנקראת זאת, אז יבינו סופן של הרשעים, המצירים להם, ושכמו שהצוררים הנזכרים הלכו לאבדון, כן גם הבאים אחריהם כליל יחלופו. וענין הדרש שלפנינו מתאים מכל צד עם ענין הדרש על הפסוק בתהלים. כי כמו שנדרשת כאן רישא דקרא „ישכילו זאת" על התורה שבכתב, כך נדרשת שם (ב"מ פו.) הרישא „עד אבוא אל מקדשי אל" על התורה שבע"פ, תורת התנאים והאמוראין.

פו) **כי** מגפן סדום גפנם (דברים לב, לב), ר' יהודה דורשו כלפי ישראל וכולי. וכי מגפנה של סדום אתם או ממטעה של עמורה והלא אי אתם אלא ממטע קדש שנאמר (ירמיה ב, כא) ואנכי נטעתיך שורק כלה זרע אמת. ענבימו ענבי רוש, בניו של אדם הראשון אתם, שקנס עליו מיתה ועל כל תולדותיו, הבאים אחריו עד סוף כל הדורות. אשכלות מרורות למו, שהגדולים שבכם מרתן פרוסה בהם כנחש ואין אשכול אלא גדול שנאמר (מיכה ז, א) אין אשכול לאכול בכורה אותה נפשי. חמת תנינים יינם, שהחסידים והכשרים שבהם חמתן כתנינים. וראש פתנים אכזר, אלו הראשים שבכם כפתן הזה אכזרי וכולי (ספרי האזינו שכג). **החלוץ**: „נראה, שדרש יינם אותם, שמלאים מיינה של תורה, ע"ש. אולם ר' יהודה דרש ענבימו = ἀναφύσιμα ענב = ἀναφύειν (erzeugt, geboren werden) כלומר בנים, ודרש יינם = ἐννόημα ἔννοια (bedenken, überlegen) או דרש יינם = εὐνόημα („wohlbedachte Handlung") עכ"ל. אמר **מב"בי**: הדורש, שחס על כבודן של ישראל, מהפך את דברי הכתוב, הקשים כגידים, ודורש עליהם את כולם לטובה ולא לחובה; ולפיכך שואל: וכי מגפנה של סדום אתם? ומשיב: לא! „בניו של אדם הראשון אתם, וכונתו בזה: מה שאתם יודעים טוב ורע, זאת היתה לכם מן הראש הוא אדם הראשון, שאליו באה ידיעה זו על ידי שסחטה לו הוה ענבים (ב"ר פ, יט) וענבים אלו הצדיקים (חולין צב.); ומלת „רוש", הבאה כאן כיוצאת מן הכלל בוי"ו ולא באל"ף כנהוג, דורש בתרי אפין, במובן התחלה וראשית ובמובן צמח ארסי. על זה רומז בהמלות „אדם הראשון" ועל זה בהמלה „מיתה". **אשכלות** וכולי. יתבאר על פי מאמר הז"ל (סוטה מז:) „אשכול, איש שהכל בו", והוא התלמיד חכם, ועל פי מאמרם (יומא כג.) כל תלמיד חכם, שאינו נוקם ונוטר כנחש, אינו תלמיד חכם. **החסידים והכשרים.** כמו שהיו נוהגין חז"ל לקרות את החסיד והכשר בשם „ארי" ואת ההפך מהם בשם „שועל", (ב"מ פד:) כך היו נוהגין לציין את הראשונים בשם „יין" ואת האחרונים בשם „חומץ" (שם פג:), וידוע, שהראשונים מקפידין וכועסין ביותר על כל אדם, שאינו נוהג כשורה, כמו שידוע גם כן, שיראי אלהים ואנשי אמת (אלו החסידים והכשרים) נקראים ראשים (שמות יח כא־כה). **אלו הראשים.** הדורש כולל במלת ראש את העומדים למעלה בחשיבות על ידי משרה וכהונת פאר, הם הפרנסים וקציני העם, שדרכם להתגאות (פסחים קיג:) ולהטיל אימה יתירה על הציבור (ר"ה יז.) וכדתניא (סנהדרין ה.) „לא יסור שבט מיהודה, אלו ראשי גליות שבבבל, שרודין את ישראל בשבט", שמע מיניה, שהם אכזרים כפתן.

פז) **כי** יראה כי אזלת יד, כשרואה הכל מהלכים לפניו בגולה. ד"א כי יראה וגומר, כשיתיאש מן הגאולה. ד"א כי יראה וגומר, כשתכלה פרוטה מן הכיס. ד"א כי יראה וגומר, כענין שנאמר (דניאל יב, ז) וככלות נפץ יד עם קדש תכלינה כל אלה. ד"א כי יראה וגומר, כשהוא רואה שאין בהם אדם, שמבקש עליהם רחמים כאהרן שנאמר (במדבר יז, יג) ויעמוד בין המתים ובין החיים. ד"א כי יראה וגומר, כשהוא רואה שאין בהם אדם,

שמבקש עליהם כפינחס שנאמר (תהלים קו, ל) ויעמוד פינחס ויפלל ותעצר המגפה. ד״א כי יראה וגומר כי אין עוזר שנאמר (מ״ב יד, כו) כי ראה ה׳ וגומר ואפס עצור ואפס עזוב ואין עוזר לישראל (ספרי האזינו שכו). **החלוץ:** „ראה סד״ר ודבריו אינם מחוורים. לדעתי דרש הדורש הראשון יד = ὁδός (ὁδαῖος) (zur Reise gehen) ודורש השני דרש יד = εἰδώς או εἰδυῖα (kundig, von Ansehen) ואולי הבין „כי״ השני = ἵκειν (zu Jemanden kommen, Schutz und Hilfe suchen) כלומר אין מי שיבקש עליהם רחמים״, עכ״ל. אמר **מכ״בי: בגולה.** כשהיו ישראל שרויין על אדמתם, אז נתנו יד לה׳ בבואם למקדשו, אשר הקדיש לעולם, ויעבדוהו (ד״ה ב. ל, ח); אך כאשר עזבו את ארצם וילכו בגולה, אז אזלה גם היד, שנתנו מקדם לה׳. **בשיתייאש.** כשישמרו ישראל משפט ויעשו צדקה, אז קרובה ישועת ה׳ לבוא וצדקתו להגלות (ישעיה נו, א) יתן להם בביתו ובחומותיו יד (שם, שם ה) ויקבץ עליהם לנקבציו; אך כשאין רוצין לחזור בתשובה, אז יראה, כי אזלת יד זו, שהבטיח לתת להם ומתייאש כביכול מן הגאולה. **כשתכלה.** בעת שאין העני פושט את ידו מבחוץ לקבל ובעל הבית את ידו מבפנים לתת, נראה כאלו אזלת כל יד לגמרי ואינה עוד בארץ, וסבת העלמת היד היא לפי שכלתה פרוטה מן הכים. זה הוא ענין דברי כל דורש ודורש, הצריכים פירוש, ושאר „ד״א״ מתפרש מעצמו, שאצל כל אחד ואחד צריכה הרמת יד.

פח) **הרנינו** גוים עמו (דברים לב, מג), למחר כשהמקום מביא גאולה לישראל הגוים מתרגשים (ספרי האזינו שלג). **החלוץ:** „דרש הרנינו = ὄρνυμαι (״aufgeregt sein״) עכ״ל. אמר **מכ״בי:** דורש את השורש רן במלת הרנינו מעין עליו תרנה אשפה (איוב לט, כג), שענינו השמעת קול, קישקוש וצילצול בלי ניגון (schwirren, rauschen), ורבי אברהם בדרשי, בספרו „חותם תכנית״ צד 91, יאמר: כי גם במלת „רנה״ עיקר הענין רק ההמון והתשואות.

פט) **כאשר** מת אהרן אחיך (דברים לב, נ), מיתה שחמדת לה (ספרי האזינו שלט). **החלוץ:** „דרש אח = εὐχή (Wunsch) עכ״ל. אמר **מכ״בי:** לפי דעת הדורש, המאמר „כאשר מת אהרן אחיך״ מיותר. כי ממה נפשך. אם במיתת משה בכלל הכתוב מדבר, כלומר שאף על פי שהוא גדול מכל בני אדם אפילו הכי ימות כמוהם, הוה ליה למימר: ומות כמות שאר בני אדם; ואם רוצה לרמז על המקום, שבו ימות, הוי צריך למימר: ומות בהר באשר מת אהרן אחיך, בהור ההר. משום הכי דורש ואומר, שהכ״ף במלת כאשר תורה על שיווי ודמיון המיתה בבחינת ציווי השם. אצל מיתת אהרן כתיב (במדבר כ, כז) ויעש משה כאשר צוה ה׳, ואצל מיתת משה כתיב (דברים לג, ה) וימת וגומר על פי ה׳, ואל מוצא פי ה׳ היה משה מתאוה תמיד אע״פ שגרם לו עצבת רוח כמו שדרשו (במד״ר פ׳ יט): „ויעש משה כאשר צוה ה׳, ללמדך שאף על פי שאמר לו גזרה קשה לא עכב״, ובלאו הכי היה הדבר מקובל אצל חז״ל, שמשה חמד למיתת אהרן, שכן אתה מוצא בספרי זוטא (הביאו הילקוט על התורה רמז תשסד): „והפשיט את אהרן את בגדיו, הפשיטו בגדי כהונה וכולי. אמר ליה הכנס למערה ונכנס למערה, עלה ופשוט ידיך ופשט, קמוץ פיך וקמץ, עצום עיניך ועצם. באותה שעה אמר משה: אשרי מי שמת במיתה זו״, ולפי קבלה זו ולא על פי לשון יוני דרש גם כאן הדורש.

צ) **כל** קדושיו בידיך (דברים לג, ג), אלו פרנסי ישראל. שעומדים על ישראל ונותנים עליהם נפשן. במשה מהו אומר? ואתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא (שמות לב, לב). בדוד הוא אומר (ש״ב כד, יז) אני הוא חטאתי ואני העויתי ואלה הצאן מה עשו (ספרי ברכה שמד). **החלוץ:**

„דרש קדש = κήδειος (sorgsam, beschützend) עכ״ל. אמר מב״בי: הז״ל קורין (יומא פו:) למשה ודוד „שני פרנסים טובים, שעמדו להם לישראל״, ושנים אלה היו מוכנים ומזומנים (קדושיו מענין קדשו צום, יואל א, יד) למסור נפשן על ישראל, כעדות הכתובים דשמות ושמואל.

צא) **וינער** ה׳ את מצרים (שמות יד, כז), מסרם בידי מלאכים נערים ובידי מלאכים אכזרים שנאמר (איוב לו, יד) ומלאך אכזרי ישלח בו, ואומר (שם) תמות בנוער נפשם וגומר (מכילתא בשלח פ׳ ו). **החלוץ**: „ודאי דרש וינער = ἀναιρεῖν (vernichten, zerstören, vertilgen) ומלאכים נערים כלומר מלאכי חבלה״, עכ״ל. אמר מב״בי: דורש וינער מענין שאגה כמו (ירמיה נא, לח) נערו כגורי אריות והוא כעין סגנון הקרא (תהלים ט, ה) גערת גוים, שפירוש שניהם: שאגה, וידוע הוא, שלא לבד קול כנפי החיות בקול מים רבים וכקול מחנה (יחזקאל א, כד), אשר בשמעו יפול האדם על פניו (שם, שם כח) מיראה ופחד, כי אם יש גם מלאכים, שקולם נורא כעין קול של אותו מלאך, שראה דניאל במראה ושעליו אמר: „וקול דבריו כקול המון״ (דניאל י, ו) „וכשמעי את קול דבריו ואני הייתי נרדם על פני ופני ארצה״ (שם, שם ט). ותולדת הקול הזה היתה „ויהם ה׳ את מחנה מצרים״, כי סבת קול זה אימה, כמו שכבר הוכחנו, וסבת האימה מהומה כדכתיב (שמות כג, כז) „את אימתי אשלח לפניך והמותי את כל העם אשר תבוא בהם״, והדורש מביא לו סיוע מקרא דאיוב „תמות בנוער נפשם״, שענין „וינער״ הוא שאגה, לפי שקבלה היא אצל הז״ל, שקול הנשמה נשמע, בשעה שיוצא מן הגוף, מסוף העולם ועד סופו (יומא כ.), ואם כן מובן „בנוער״ בשאגה.

צב) **על** פי ה׳ (דברים לד, ה), כשהמקום נוטל נשמתן של צדיקים נוטלה מהם בנחת רוח וכולי, וכשהוא נוטל נשמתן של רשעים מוסרה למלאכים רעים, למלאכים אכזרים כדי שישמטו את נשמתן וכן הוא אומר (משלי יז, יא) ומלאך אכזרי ישלח בם, ואומר (איוב לו, יד) תמות בנוער נפשם (ספרי ברכה שנז). **החלוץ**: „גם כאן יבואר נוער כבסימן הקודם. וכמדומני, שבמקום מלאכים רעים היה כתוב בעצם וראשונה נערים, והאחרונים הגיהו רעים מבלי הבנה״, עכ״ל. אמר מב״בי: כבר נוכח הקורא לדעת, שבמכילתא, הנזכרת בסימן הקודם, בצדק הנוסחא „נְעָרים״, משום שעיקר ענין המאמר נוסד על השאגה, ועל זה באה ראיה מן רישא קרא דאיוב „תמות בנוער נפשם״; וכאן הגירסא הנכונה „רעים״, לפי שכונת הדורש קאית על סיפא דקרא „והיתם בקדשים״, שפירושה: חיתם תתום על ידי זה, המזומן (בקדשים מלשון ויקדש את העם (שמות יט, יד) ענין זימון והכנה) לקצץ את תקות חוט החיים והוא המלאך הרע או מלאך המות, אשר בשעת פטירתו של אדם עומד מעל מראשותיו, והרבו שלופה בידו וכולי, כיון שחולה רואה אותו מזדעזע (ע״ז:).

צג) **אמר** ר׳ יצחק מן הים צפה משה, שאינו נכנס לארץ ישראל שנאמר (משלי לא, כז) צופיה הליכות ביתה. תביאני ותטעני אין כתיב כאן, אלא תביאמו ותטעמו (שמות טו, יז). והא כתיב (תהלים מג, ג) יביאוני אל הר קדשך? אלא אלו סופרי ארץ ישראל, שהן קדושים בארץ ישראל, שנאמר (שם טז, ג) לקדושים אשר בארץ המה (פדר״כ, החדש מו). **החלוץ**: „ברבתי (שם) חסר הכתוב, יען המסדר לא ידע מה ענינו לתוכן המאמר, שגבולי ארץ ישראל קדושים כא״י. ובאמת ר׳ יצחק הבין מלת ארץ = ὅρος (גבול)״ עכ״ל. אמר מב״בי: החכם באבער מפרש, על פי מה שמצא בפירוש המהרז״ם לפסיקתא רבתי, שסופרי הוא כמו ספרי לשון גבול, ואחריו נמשך גם בעל החלוץ, בקַבלו מלת „ארץ״ בגבול ארש יונית; אך כאשר אני אחזה לי, אין לפירוש זה ידים כשום

שמדבר, כמו בפסוק דשמות כן גם בפסוק דתהלים, מן „הר״ בפרטית ולא מן ארץ ישראל סתם. בשמות כתוב: בהר נחלתך״ ובתהלים כתוב: „בהר קדשך״, אלמא שבהיכל או בבית המקדש משתעין המקראות ושמשה צפה ברוח הקדש, שעתיד יביאוהו לבית המקדש; ואם כן החיוב עלינו לקיים את דברי הכתוב: „והגבלת את ההר״ כמשמען כלומר להראות, שכניסת משה רבנו ע״ה לארץ ישראל היתה דוקא בצמצום ובפרטית באותו הר, שנקרא מקדש ה׳ ולא בגבולין, שהשיבין כמו הארץ עצמה. וכדי לצאת ידי חובה זו, הנני אומר: כי הנוסחא הנכונה והודאית היא „סופרי״ מלא וי״ו וכמו שכתוב לפנינו, וענין „סופרי ארץ ישראל״ זה הוא: בירושלמי שקלים, ריש פרק חמישי הלכה א מצינו: „אמר ר׳ אבהו כתיב (ד״ה א. ב, נה) משפחות סופרים יושבי יעבץ, מה תלמוד לומר סופרים? אלא שעשו את התורה ספורות ספורות״, ובמקום אחר (קידושין ל.) מבורר הדבר ביותר: „לפיכך נקראו ראשונים (כלומר משפחות סופרים יושבי יעבץ) סופרים, שהיו סופרים כל אותיות שבתורה״, ובודאי היו אלו כשירי הדור גם כן ממונין במקדש כפתחיה זה מרדכי, שהיה פותח דברים ודורשן (שם ריש משנה א), התעסקות, ששוה בקצת לעסק משפחות סופרים ושבאה להם בנחלה מאת אביהם יעבץ, „שעסק בתורה ושיעץ ורבץ את התורה לישראל״ (תמורה טז, א); ולפי זה הביאו הסופרים הללו, שהיו בארץ הקדושה וממונין במקדש וקדושים בעצמן, את משה אל נחלת אֵל או אל הר הקודש. על ידי שנצרו מכל משמר את נוסח התורה לכל כלליו ופרטיו ולא נתנו לבוא לתוכו זיוף ושגיאה, זכתה התורה להיות מונחת בארון לפני ה׳ בהר נחלתו זה מקדשו, מה שלא היה אלו ח״ו נזתייפה; ולפי שהתורה הזאת נקראת על שמו של משה לפי „שמיעט את עצמו״ (שבת פט.) ולפי שנתן נפשו עליה״ (מכילתא דשירה פ׳ א), הרי איגלי מילתא, שהביאו את משה עצמו על הר הקדש. כך היה מסדר ר׳ יצחק את דבריו לפני שומעיו: מן הים צפה משה, שאינו נכנס לארץ ישראל, לפי שנכלל רק העם ולא הוא במלות „תביאמו ותטעמו״, אבל התחנן בדברי המלך דוד באמרו: „שלח אורך ואמתך״ כלומר שלח את התורה, שנקראת „אור״ (משלי ו, כג) וכן גם (שם כג, כג) „אמת״ — „המה ינחוני יביאוני אל הר קדשך ואל משכנותך״, כי באשר התורה שם גם אני; אך על ידי מי תהיה נשלחת שמה? „לקדושים אשר בארץ (הבי״ת קמוצה) הידועה — „ואדירי כל חפצי בם״, אשר האדירים אלו ישראל (מנחות נג.) יאמרו עליהם: כל חפצי בם[1])

צד) **מהו** אשירה לה׳ (שמות טו, א), נאה שירה לה׳ (מכילתא דשירה פ׳ א, ותנחומא בשלח). החלוץ: „דרש אות א במלת אשירה = εὖ (נאה״) עכ״ל. אמר מכ״בי: לפנינו במכילתא, הוצאת מא״ש, ליתא גירסא זו. אך אלו גם מצאנוה בהוצאות אחרות כמו שהיא באמת בתנחומא, לא נוכל להסתפק בדבר לבד, לקרוא את האיש, שאומר: דורש אות א במלת אשירה = εὖ נאה״, בשם שוטה גרידא, אלא החיוב עלינו לחבר גם לו שירה, המתחלת: „אַפִּירָה לְשׁוֹר!״ כלומר אשים את שור, הוא בעל החלוץ, לְאַפִּיר, כי לו יאה ולו נאה לְהֵאָסֵר במקום שהמשוגעים אסורים שם. — הדורש, כשהתחיל להציע לפני שומעיו את ענין השירה, אמר: אשירה לה׳! ושאל: למה אשירה לו? על שאלה זו השיב לא לבד בהמלות הפשוטות „כי גאה גאה״, אלא פירש אותן ואמר: לפי שהוא גבור, עשיר,

---

[1]) ממה שאמרנו עולה בלי פיקפוק, שצריך לגרום במקום „שהן קדושים בארץ ישראל״ שהן קדושים בארץ ישראל, בי״ת במקום כ״ף וכלשון הכתוב והחלוף המוטעה נתהוה רק משום כך, לפי שרצו להמציא להם סיוע, שסופרי הוא ספרי כלומר גבול.

חכם, רחמן, דיין ונאמן, (תוארים, הכלולים במלות „כי גאה גאה״) בהביאו ראיה על כל תואר ותואר מן הקרא (עיין שם במכילתא). מובן מעצמו, שמעולם לא עלה על לב הדורש להחיש לו מפלט בשפת יונית (ואולי לא ידע גם שמץ דבר ממנה) בשעה שפתח את פיהו לשאול, אלא תפס בסגנון הדרשנים, שדרכם שוה בכל זמן מן הזמנים לשאול כהאי גוונא שאלה כזו; ודכירנא, כי זה יותר מעשרים שנה נשא הדרשן המפואר אהרן יעללינעק משא על הנוסח: „נחמו, נחמו עמי״ (ישעיה מ, א) וישאל שאלות אין קץ: „מי זה יוכל לנחם עם נדכה ונענה ומי יהין לנסות את הדבר לבוא אליו בתנחומים? מי רוצה ואיך אפשר לדבר על לב עם, אשר רוחו קצר מרוב לחץ, מתיאש מן התקוה וכל נוחם יִסָּתֵר מעיניו? באיזה לשון ידבר ואיזה מלין יבחר כדי לעשות רושם על לב עם, אשר רוחו כהה באופן נורא כזה, עד אשר לא יאמין שוב מני חשך? ועל השאלות האלה ועוד הרבה כיוצא בהם השיב איש האלהים: הן אמנה, כי על דרך הרגיל הוא מן הנמנע לנסות דבר כזה, אבל יאמר אלהיכם! אל אלהים ה׳ צבאות, אשר הכל יוכל ולא יבצר ממנו מאומה, רק הוא יכול לדבר דבר כזה; ואם הוא צוה ויאמר: נחמו! אין להטיל ספק בדבריו כלל, אלא בודאי יעשו רושם טוב וקיים על לב העם, והמשולח לבשר כמו אלה אין רשאי להתעלם מן המצוה שעליו״. — הדברים יצאו מפי הדרשן (אשרי אזן, ששמעה אותם!) וירונו כל העם ותאורנה עיניהם, יען אור חדש, פירוש חדש האיר על כתוב אחד, אשר, לפי דעתו של אדם פשוט, אינו סובל שום פירוש חדש. זאת היא נחלת איש, המורם מאחיו בכשרון דעת ובהתלהבות מליצית. הוא מגלה נסתרות בדברים, אשר אמרנו מהם, כי כבר הם לנו כנגלות, וישמיען בקול חוצב להבות אש באזני שומעיו, העומדים על עמדם בגיל וברעדה; אך איש הרוח כבעל החלוץ, אשר מזמותיו שדופות ולא יוכל להתרומם בכח דמיונו לעשות ציצים ופרחים לתורה, הוא יספיק בפטפוטים בעלמא ומחזיר כרוכל בדברים של מה בכך (Kleinigkeitskrämer), שאין שוה לשמוע אותם.

צה) **עד** שאדם הראשון מוטל גולם, הראה לו הקב״ה כל צדיק וצדיק, שעומד מזרעו וכולי. תדע לך. שבשעה שביקש איוב להתוכח עם בוראו ואמר (איוב כג, ג) מי יתן ידעתי ואמצאהו אערכה לפניו משפט וגומר, השיבו (שם לח, ד): איפה היית, ארשב״ל איפה כתיב, אמר ליה היכן היתה איפה שלך? באר״הר תלויה וכולי (תנחומא תשא). **החלוץ**: „אולי דרש איפה = ὑφή (״Gewebe) עכ״ל. אמר מכ״בי: הדרשן, בקראו „איפה״ בקמץ הפ״א, משתמש בהלצה ותלאה בכתוב: זרע חמר יעשה איפה (ישעיה ה, י) כלומר זרעו של החומר או הגולם, שהוא אד״הר, יעשה איפה זו צדיק, לפי שבחיבור איפה מצינו שלוש פעמים מלת צדק.

צו) **מנין** זכה משה לקרני ההוד? רב שמואל אמר: עד שמשה כותב את התורה נשתייר בקולמוס קמעה והעבירו על ראשו וממנו נעשו לו קרני ההוד שנאמר (שמות לד, כט) ומשה לא ידע כי קרן (תנחומא תשא). **החלוץ**: „האיך נשמע מן הכתוב ומשה לא ידע וגומר כי העביר קמעה דיו על ראשו? ודאי דרש לא ידע = ἐλάδιον (קמעה שמן). שים לבך אל מאמרם: כל השמנים יפין לדיו (בבלי שבת כג.), כי = χεῖν (giessen, schütten) קרן = κάρα, κεράννυμι (ראש) כלומר קמעה שמן (דיו) על ראשו״, עכ״ל. אמר מכ״בי: פלאי פלאים הוא ההיקש של בעל החלוץ: „כיון שהשמן יפה לדיו משום כך נקרא הדיו שמן״. השמעת, קורא יקר? לך ואמור ליה״ש, שיקח לו כתב זכות ואחוזה (Patent) על המצאה מתוקה זו, כדי שלא יזיד איש לעבור בגבולו ולעשות שטות כמוהו. אבל

נניח אותו על קיאו ונלך לפרש את המאמר על פי דרכי רז"ל: דברי תורה נמשלו לשמן משום שלשה טעמים (עיין ילקוט קהלת, רמז תתקפ, על הפסוק לריח שמניך) ומשום הכי קורא את הדיו, שבה כתובה התורה, גם כן שמן, ואת הקולמוס, שמחזיק את הדיו, קרן השמן. והנה רב שמואל מפסיק בסוף במלת „קרן", מבלי להוסיף עליה „עור פניו", הנזכר בקרא, כדי להעיר את אזן הקורא, שמלת „קרן", אשר אין ענינה לבד זוהר אלא גם עצם, שָׂמָה בפיהו את הדברים, אשר דבר. שמן המשחה היה שמור, כידוע, בתוך קרן, והכתוב רוצה לומר: „כי קרן" כלומר שהיה משה מתעסק בקרן השמן, המוכן למשיחה, ושבא קרן השמן במגע עם אור פניו, וכיון שנמשח בא לגדולה ונעשו לו גם קרני הוד.

צז) **אמר** דוד בשמן המשחה, שנמשחתי בו, אני שמח. שכן הוא אומר. (תהלים טז, ט) לכן שמח לבי ויגל כבודי אף בשרי ישכון לבטח (תנחומא אמור). החלוץ: „דרש כן = χεῖν (χύνειν) (משיחה") עכ"ל. אמר מכ"בי: הדרשה קאית על מלת כבודי, שרומזת על המלך והמלכות. מלך ישראל נקרא (מיכה א, טו) כבוד ישראל, ודוד המלך קורא את המלכות „כבוד" באמרו (תהלים עג, כד) ואחר כבוד תקחני; ולפי שאמרו חז"ל (מגילה יד:) „דוד ושלמה, שנמשחו בקרן, נמשכה מלכותן", לפיכך נותן הדרשן בפי דוד את הדברים: „בשמן המשחה, שנמשחתי בו, אני שמח" שהרי על ידי משיחה זו יגל כבודי כלומר תגל מלכותי, שאינה בסכנה להקרע ממני; ובסגנון דרשה זו כבר פתר הדרשן את סיפא דקרא „אף בשרי ישכון לבטח", באמרו (שם): „הא למדת, שאפילו יהא אדם קצר והוא מתמנה למלך נעשה ארוך.

צח) **כשבקש** לברוא את העולם נתעטף באורה וברא את העולם, שנאמר (תהלים קד, ב) עוטה אור כשלמה ואחר כך נוטה שמים כיריעה, לפיכך פתח (שם קיט, קל) פתח דבריך יאיר מבין פתאים (תנחומא ויקהל). החלוץ: „דרש פתאים = φάος, φαῦσις („Lichtglanz") עכ"ל. אמר מכ"בי: בעל החלוץ משמיט את הפסוק הראשון, שמורה בהדיא שקודם הבריאה היה אור, ומביא רק את הפסוק האחרון לראיה, כדי שיהיה לו מקום להראות את גדלו ואת ידו החזקה בשפת יונית. אך כמדומה לי, תפס משום כך לשון אחרון, כדי לגלות מעליו את חרפת הפתיות, בהפכו ענין פתאים לאור נוגה (Lichtglanz). כך דעתו של הדורש בפסוק האחרון: העולם נברא, כידוע, בעשרה מאמרות, וכשפתח הקב"ה דברו לצורך בריאת העולם, האיר; ומשום שכסיל או פתי בחשך הולך (קהלת ב, יד), נמצא, שהאור היה נותן לפתאים בינה.

צט) **אשה** כי תזריע (ויקרא יב, ב), אם קדמה האשה יולדת זכר, קדם האיש יולדת נקבה. אמר ר' אבון הלוי: רמז לך הכתוב: ואם נקבה תלד, אם קדם האיש מוליד נקבה, קדמה האשה יולדת זכר שנאמר אשה כי תזריע וילדה זכר (תנחומא תזריע). החלוץ: „המפרש מרבה הבל. וכמדומני, כי דרש אם = homo (homme) (Mann) והרמז שבכתוב מובן מאליו: אשה כי תזריע וילדה זכר, ואם (ואיש כי יזריע) נקבה תלד", עכ"ל, אמר מכ"בי: רישא דקרא כוללת שני משפטים. הראשון: „אשה כי תזריע וילדה זכר" שלם בענינו, והשני: „ואם נקבה תלד" חסר בענין, שהרי צריך לומר, כדי שיהיו שני משפטים הללו מקבילים איש אל אחיו: „ואם איש יזריע נקבה תלד"; וזהו גם כונת ר' אבון באמרו: רמז לך הכתוב" כלומר לא בפירוש איתמר, שאם קדם האיש יולדת נקבה, אלא על ידי רמז בלבד, ואלו הוי פותר על פי לשון יוני לא הוי צריך לרמיזה.

ק) **ומותר** אדם מן הבהמה אין (קהלת ג, יט), מהו אין? שהוא מדבר והיא אינה מדברת. ועוד: יש באדם דעה ובבהמה אין בה דעת, והאדם יודע בין טוב לרע והבהמה אינה יודעת כלום. ועוד: האדם

נוטל שכר על מעשיו, והבהמה אינה נוטלת שכר על מעשיה. האדם מת מטפלין בו ונקבר, והבהמה אינה נקברת. הוי ומותר אדם מן הבהמה אין (תנחומא אמור). החלוץ: „בעל העקרים (פ׳ ב, לג) נדחק מאד בבאור כוונת המאמר הזה, עיין שם. אולם לדעתי דרש הדורש מלת „אין״ בגוונין שונין: אין = ἀενός (nicht stumm) גם = ἔννοια (Ver-stand) גם = ὠνή (מחיר) במובן שכר, או = αἰών (ewiges Leben) גם = εὐνᾶν (ins Lager bringen). בדרך השאלה על שכיבת קבר. בעל ענף יוסף הרבה הבל״, עכ״ל. אמר מב״בי: בעל זנב, כוסף לדברים בלתי טבעים, הוא בעל החלוץ, הרבה הבל יותר; וטוב ללכת אחר ההבל של בעל ענף יוסף, מלכת אחר הזבל של בעל החלוץ. — כונת הדרשן כך היא: בבחינת דברים גשמיים דומה האדם ממש לבהמה, נולד וגדל, הולך ועומד, נעור וישן ואוכל ומטיל רעי כבהמה, אבל בבחינת דברים רוחניים שונה הוא ממנה כלל וכלל, לפי שאין לה שום חלק ונחלה בהקנינים הנזכרים והעומדים ברומו של עולם; והדרשן מצא לו ידים להכנים רעיון זה בהכתוב, על ידי שפתר מלת „אין״ במובן העדר ישות כמו (בראשית ב, ה) ואדם אין לעבוד את האדמה, שפירושו ואדם חסר, וכאן נמי: ומותר, אשר יש לאדם, מן הבהמה אין כלומר חסר מן הבהמה.

קא) **אמר** ר׳ חנינא: כל מי שהיה מראה איקונין של מלך באצבע היה נהרג, והתינוקות הולכין לבית הספר ומראין את ההזכרה באצבעותיהן, אמר הקב״ה ודגלו עלי אהבה (תנחומא במדבר י). החלוץ: „המפרש: קרי ביה וגודלו לשון אצבע שמראין באצבעותיהן. במדבר רבה (פ׳ ב) הכניסו בגוף המאמר: וגודל, וכולי, אבל לדעתי דרש דגלו = δεικηλόν, δείκνυμι (zeigen, weisen)״ עכ״ל. אמר מב״בי: גם כאן השתמש הדרשן בוזדוד ובהלצה, שעל ידן הפיק בודאי רצון שומעיו באופן יותר גדול. — בדגלים כתיב (במדבר ב, ב) „איש על דגלו באותות״, והתינוק בבית הספר דגלו, הוא העץ הקטן שבידו ושקורין Deuthölzel בלע״ז, רומז על אותות שבתורה ומראה עליהם כביכול על הקב״ה באצבע[1].

קב) **כל** מי שנבדק ונמצא נאמן להקב״ה מאמינו לעולם, שכן אתה מוצא ביהושע, נבדק בעמלק ועשה בו כתורה ובמצוה שנאמר (שמות יז, יג) ויחלש יהושע את עמלק ואת עמו. אמר ליה הקב״ה: משבטך אני מעמיד, שיפרע בעמלק, שנאמר (שופטים ה, יד) מני אפרים שרשם בעמלק. מהו מני? מנה אפרים בלבד לשרש ביצתו של עמלק (תנחומא במדבר). החלוץ: „ברבתי (זכור) נתקלקל הנוסח הרבה, ובילקוט (תורה רמז תרצה) נשתבש קצת, ע״ש. דרש מני = ζονάν. גם בתנחומא בובער נוסח משובש, והמפרש הלך תועה״, עכ״ל. אמר מב״בי: בעל החלוץ לא כן עשה, בהשמיטו את המלות „נבדק בעמלק״ אחר המלות „אתה מוצא ביהושע״, כי שתי מלות האלה בָאין לראיה על מה שנזכר קודם לזה, „שכל מי שנבדק בדבר ונמצא נאמן, הקב״ה מאמינו לעולם. ומה שנוגע אל הדרש „מהו מני מנה אפרים בלבד״ כך פירושו: כשתבוא מלת היחס „מן״ בקירוב בלתי אמצעי לפני שם, אז אין תוספות אות אחריה, ורק כיוצא מן הכלל מצינו לפעמים תוספת אות באופן זה כמו הכא לגביה מני אפרים ומני מכיר וכן (מיכה ז, יב) למני אשור; והדורש פותר את אות הנוספת הזאת כאלו עומדת במקום כינוי הגוף „לי״ והכונה מִן לי כלומר מנה לי, ושָׁרְשָׁם קורא כאלו כתיב וְשֵׁרְשָׁם כלומר יעקור אותם משרש כמו (תהלים נב, ז) ושרשך מארץ החיים.

---

[1]) כתב בעל אוצ״הש שרש אות וז״ל: „באותות לבית אבותם (במדבר ב, ב) מזה נקראו רשמי הכתיבה אות (Buchstab) והרבוי אותות ולא אותיות כמנהג המין, כי זה בשרש אתה,״ עכ״ל.

קג) **ד״א** מני אפרים. נבדק שאול ולא נמצא נאמן בפקדונו, אלא ויחמול שאול והעם על אגג (ש״א טו, ט) החזירו לאחריו ונטלה המלכות ממנו שנאמר (שופטים ה, יד) אחריך בנימין בעממיך (תנחומא במדבר). החלוק: „דרש מני = (μένειν) μένειν ("zögern, zaudern") עכ״ל. אמר מכ״בי: הדרש הזה הוא המשך מן הדרש הקודם, שעל זה יורה הלשון „דבר אחר"; וכדי להראות, שאין כאן מקום לשפת יוני, אעתיק באותו דרוש את דברי הכתוב ממקומם ואציגם קודם המלות „דבר אחר", אלה הם: „אחריך בנימין, א״ל הקב״ה הניח לשאול בן קיש, שהוא בן ימיני. הוא מְשַׁרְשׁוֹ", כך ראוי לגרוס והמובן: הניח למי שיבוא א ח ר י ך, שאול בתר יהושע; ואחר דרשה זו מוסיף ואומר: „ד״א מני אפרים, יהושע נבדק ונמצא נאמן. אחריך בנימין, נבדק שאול ולא נמצא נאמן בפקדונו, אלא ויחמול שאול והעם על אגג, החזירו לאחריו ונטלה המלכות ממנו שנאמר אחריך בנימין" כלומר נשאר אחריך במעלה (Benjamin ist hinter dir zurückgeblieben).
מכל זה נראה, שהדרש אינו קאי כאן על „מני", אלא על „אחריך".

קד) **אל** מול פני המנורה (במדבר ח, ב), שלא תהיו מבזין על המנורה שנאמר (זכריה ד, י) כי מי בז ליום קטנות ושמחו וראו את אבן הבדיל ביד זרובבל, שבעה אלה עיני ה׳ משוטטים בכל הארץ, זו המנורה (תנחומא בהעלותך). החלוק: „דרש מול = ἀμελεῖν (geringschätzen) ואֶל־אַל", עכ״ל. אמר מכ״בי: למעלה מזה, באותה פרשה, כבר מדמה התנחומא את הקב״ה אל המנורה ואת ישראל אל הנרות. מן מנורה זו יקבלו המה את אורם, שנאמר (תהלים יח, כט) כי אתה תאיר נרי, ואומר (שם לו, י) באורך נראה אור (תנחומא ריש תצוה); ובשביל „שהעלה הקב״ה את ישראל בפני כל האומות ע״י שהאיר להם" (שם, שם) לפיכך הם מחוייבים להביט בלי הפסק אל מול פני מנורה זו, כלומר לְשַׁוּוֹת את ה׳ נגד עיניהם תמיד ושלא להסיח דעתם ממנו. והראיה, שהקב״ה הוא המנורה ושהרפיון באמונה הוא בזיונו, עולה מהכתוב בזכריה: „עיני ה׳ בארץ" מרמז על המנורה; „ובז קטנות" על בזיונו של הקב״ה על ידי קטנות אמנה, כמו שדרשו חז״ל סוטה דף מח ע׳ ב. — — — הא לך, בעל החלוק, טעם בזיון המנורה, ואל תביא באפנו זמורה על ידי ביאוריך הנפתלים, המוראים והנגאלים. גם זאת איפוא עשה, זה יהיר ומתנשא, מלת „מול" מהר טול והחליף בה שורק לחולם, למען יִוָּדַע לעולם, כי לְהִמּוֹל אתה צריך, ועת לְקַצֵּר את ה מ א ר י ך.

קה) **כמה** נימין היו באותו כנור, שהיו הלוים מנגנים בו? כך אמר ר׳ יהודה: שבעה נימין היו בכינור שנאמר (תהלים טז, יא) שבע שמחות את פניך נעימות בימינך נצח, אל תהי קורא שׂבע אלא שֶׁבע שמחות וכן דוד אמר (שם קיט, קסד) שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך (תנחומא בהעלותך). החלוק: „דרש נעים = νῆμα (נימא") עכ״ל. אמר מכ״בי: בפתרון המלה „נעימות" על פי לשון יוני אין שום נעימות, אלא אדרבה חסר טעם הוא, שנפש היפה תקוץ בו. אך אם גם נאבה שמוע לחלומותיו, שנעימות הוא נימין, איך יבוא הכנור בימינו של הקב״ה? הלא הוא בידו של דוד ורק הוא מנגן בו? לפיכך מוטל עלינו לתור אחר הכנור שבפסוק זה, ואז יתחייב מעצמו מציאות השבעה נימין, מאחר שהדרשן קורא שבע במקום שׂובע. זאת נעשה ונאמר: ממה שנזכר בקרא מלת „שמחה" בין שני מיני כלי זמר „בתפים ב ש מ ח ה ובשלישים" (ש״א יח, ו) נראה בהדיא, שהשתמשו בימים ההם בכלי זמר, הנקרא „שמחה. ההשערה הזאת תמצא קיום, אם נשים את עינינו על הפסוק: „כי שם שאלונו שובינו דברי שיר ותוללינו שמחה" (תהלים קלז, ג). מהו שמחה דכאן? נשאל גם אנחנו בסגנון הדרשן שלפנינו, ונשיב: שמחה היא הכנור, שתלו על ערבים, ודברי שיר הוא

הזמר בפה, ומדכתיב: שירו לנו משיר ציון" משמע, שהשובים היו מבקשים זמר בלוית הכנור, שאין שיר במקדש או בציון אלא עם הכנור ביחד; והראיה, שכן הוא, יוצאת לנו ממה שדרשו חז״ל על שתי המלות „איך נשיר". „לא נשיר לא נאמר, אלא איך נשיר. מראים אצבעותיהם ואומרים: היינו כפותים ונתקטעו אצבעותינו" (ילקוט תהלים רמז תפר), אלמא, ששיר ציון היה תמיד בלוית כנור, וכן דוד אומר: עת בשבע נימין על שמחות אֶרְאֶה פניך, אז נעימות בימינך נצח.

קו) **וישם** ה׳ דבר בפיו (במדבר כג, טז), עקם את פיו ופקמו (תנחומא בלק). **החלוץ**: „דרש וישם מן = [illegible] (einbiegen, krümmen) גם [illegible] (zuschliessen)" עכ״ל. אמר מב״בי: פותר מלת „דבר" במובן ארמית לשון הנהגה, והכונה: נתן בפיו מתג ורסן כדי להטותו בדיבור אל כל מה שירצה; וכמו כן מצינו (ישעיה לז, כט), שהקב״ה אמר לסנחריב מלך אשור: ושמתי חחי באפך ומתגי בשפתיך.

קז) **בי** אדוני לא איש דברים אנכי (שמות ד, י), בוא וראה כשאמר הקב״ה למשה לך ואשלחך אל פרעה, אמר ליה משה: בייא אתה מעביר עלי (תנחומא דברים). **החלוץ**: „דרש בי = βοή (Geschrei) או βία (Gewalt") עכ״ל. אמר מב״בי: משה לא היה צועק כשהיה אליו דבר ה׳ ללכת אל פרעה, כי דרכו של משה היה לצעוק רק אז אל ה׳ בזמן שישראל היו שרויין בסכנה או בצער (שמות ט, כח. שם יד, טו) אבל לא במה שהיה נוגע אל עצמו, וכן גם לא נתן קולו בדיבור קשה כמו „חמס" (Gewalt), אלא השמיע מפיו מלת הקריאה לצער כמו „בייא!" או „ווי!" וכמו שפירשהו כבר המשביר, ותרגום „בי אדוני" לפי זה: (Das thut wehe, mein Herr).

קח) **בעצלתים** ימך המקרה (קהלת י, יח), על ידי שהאשה מתעצלת לכסות את עצמה (או לבדוק את עצמה) היא שופכת דמיה (פדר״כ בחדש קה). **החלוץ**: „דרש ימך = αἱμα-χεῖν (שופכת דם") עכ״ל׳ אמר מב״בי: בעל החלוץ מְסַמֵּן גם כן וי״ר פרשה יט, קהלת רבה פ׳ י ותרגום שם, אך מוטב היה לו לרדת לסוף דעתו של הדורש, מלקבוץ כעמיר גורנה את הבקיאות מההערות והתקונים של החכם באבער. — הדורש פותר מלת „ימך" מענין מוך, שהאשה נותנת במקום התורף כדי שיבלע בו הדם ולא יטנף את הבגדים (שבת סד:), ואומר: שאם האשה מתעצלת לכסות או לבדוק את עצמה בעונתה, אז גורמת היזק לבריאות גופה והיא מוכרחת לתת הרבה מוכין במקורה, לפי שהיא מתרבה בדמים על ידי מיעוט השגחתה על הבריאות.

קט) **אמר** הקב״ה: אני הבטחתי את אברהם אוהבי ואמרתי לו (בראשית טו טו) בשלום וגומר ועכשיו יוצא לחוץ ורואה את בן בנו יוצא לתרבות רעה ושומע בני אדם אומרים על בן בנו: מגלה עריות ושופך דמים, והוא מהרהר ואומר אלו הן התנאים, שהתנה עמי הקב״ה וקורא תגר, ואין זו שיבה טובה. מה אני עושה לו? אוספו מן העולם, טוב ליה לצדיקיא דאיתכנש בשלום שנאמר (תהלים סג, ד) כי טוב חסדך מחיים (תנחומא תצא). **החלוץ**: „דרש חסד = ἐξοδία (Weggang) כלומר פטירה" עכ״ל. אמר מב״בי: חסדך עומד כאן בניגוד אל החיים וכונתו על חסד של אמת, שעושין לאדם אחר מיתתו (ב״ר פ׳ צו) כלומר טוב חסדך, אשר אתה עושה עמדי במותי, מחיים של עכשיו; ועוד נוכל לומר, שהדורש פותר מלת „טוב כרבי מאיר, שאומר (שם פ׳ ט) „והנה טוב, מות," והכונה אם כן: מָוֶת חסדך ביותר מחיים.

קי) **מה** תנסון את ה׳ (שמות יז, ב), ר׳ יהודה ור׳ נחמיה ורבנן. ר׳ יהודה אומר: אם זכור הוא על מעשינו נעבדנו ואם לאו נמרוד בו. ור׳ נחמיה

אומר אם מספק לנו מזונותינו כמלך, שהוא שרוי במדינה ואין המדינה חסרה כלום נעבדנו, ואם לאו נמרוד בו. ורבנן אמרי מסיחין אנו בלבבנו, אם הוא יודע מה אנו מסיחין בלבבנו נעבדנו, ואם לאו נמרוד בו. ר׳ ברכיה בשם ר׳ לוי אמר: בלבם היו מסיחין, אם הקב״ה נותן להם שאלתם, והקב״ה נותן להם שאלתם. מה טעם? וינסו אל בלבבם לשאל אכל לנפשם (תהלים עח, יח) וכתיב שם ויאכלו וישבעו מאד וגומר (תנחומא יתרו). החלוץ: „שלשתם דרשו מלת נסה = νοήσω (einsehen, gewahr-werden, auf etwas denken) ועל פי ההוראות הללו, דרשתו של כל אחד ואחד מבוארת ועומדת״, עכ״ל. אמר מכ״בי: מה שנוגע לכונת שלשת הדרשנים, בנויה היא על ענין שונה, הכתוב אצל המלה „נסה״ במקרא ואשר זכרונו חסר כאן ועומד ומצפה להשלמה על ידי המפרש. — ר׳ יהודה אומר: „אם זכור הוא על מעשנו״ לפי כשזוכר הקב״ה את מעשה ישראל, כי עזבו את בריתו, אשר צוה את אבותם ולא שמעו לקולו, אז חרה אף ה׳ בם ויאמר: „גם לא אוסיף להוריש איש מפניהם מן הגוים, אשר עזב יהושע וימת; וכל כך למה? „למען נסות בם את ישראל (שופטים ב, כ־כב), והרי אצל זכרון המעשים נסיון. ר׳ נחמיה אומר: „אם מספק לנו מזונותינו״ דכתיב (דברים ח, טז) המאכילך מן במדבר למען נסותך, והרי לגביה מזונות נסיון. ורבנן אמרי: „מסיחין אנו בלבבנו״ לפי שמצינו נסה ולב בהדי הדדי בפסוק אחד (ד״ה ב. לב, לא) לנסותו לדעת כל בלבבו; והראיה, שהכל מוסב על הענין, הנזכר אצל מלת „נסה״, תבוא לנו מדברי ר׳ ברכיה, שהרי הוא מקיים את דבריו על ידי הפסוק: וינסו אל בלבבם לשאל.

קיא) ד״א פי החירות (שמות יד, ב), אין חירות אלא מקום חירותן של מצרים, מקום מובחר להם, מקום עבודה זרה שלהם. לשעבר היתה נקראת פיתם שנאמר (שם א, יא) ויבן ערי מסכנות לפרעה את פיתם ואת רעמסס, חזרו להם להקראות פי החירות, שהיא מאחרת לעובדיה (מכילתא בשלח פ׳ א). החלוץ: „וויס: אפשר שפירש, שפנתה הע״ז עורף להם (?) ובז״י פירש, שהיא מאחרת לעשות רצון עובדיה (! ולבסוף היא עושה רצונם?) ע״כ. ולדעתי דרש החירות = ἀχρεῖος (unnütz) כאשר דרשו על אלהים אחרים, שאחרים הם לעובדיהם וכה״א יצעק אליו ולא יענה (ספרי עקב מג), או דרש פי החירות = ὑποχείριος (unterworfen) כלומר שהיא מסורה ביד עובדיה לעשות בה כחפצם״, עכ״ל. אמר מכ״בי: הנה העתקתי, בהפך מן בעל החלוץ, את המאמר בשלימותו, וכמו כן אני אומר גם דרך כלל, כי צדקו דברי מא״ש: „אולי דרש חירות לגנאי מלשון חוריהם״, אלא שאני מחליף מלת „אולי״ במלת „ודאי״ ואומר, ודאי דרש חירות לגנאי מלשון חוריהם, בגלותי את ערות זנוני מצרים במה שיבוא. — — מי שהוא בקי בהגדת אומות הקדמונים (Mythologie) הוא יודע גנות של של עבודת האליל באכוס או דיאוניזוס (Bacchus- oder Dionysusdienst). כשחגגו חג האליל הזה, אז התאספו בנשף בערב יום המון אנשים ונשים, בחורים ובתולות בהיכלות או בסבכי חורש מִקְדָּשׁ (heiliger Hain), והיו שוגים שם בתועבת הניאוף לבלי חוק. בשמחה זו של הוללות (Orgien) שלטה השחתת המדות ביותר. שם הותרו כל העריות, אב בא על בתו, בן על אמו ואח על אחותו, ואל עבודת האליל הזה (Bacchanalien), שנשתלשלה מארץ יון למצרים, כוון כאן הדורש, כמו שנראה מפרטי דבריו[1]). חירותן. מא״ש מגלה כאן טפח ומכסה טפחים, באמרו סתם

[1]) בצוען מצרים (שמה היום טנתא) חוגגים הישמעאלים עוד היום חג כזה לכבוד נביאם הסעיד אחמאד אל בידי״בי. עיין „אבן ספיר״ חלק ראשון דף ו׳ עמוד ב׳. והנה ממה שיסופר לנו בספרי (בלק פיסקא קלא): „והיא מוציאה דפוס של פעור מתחת פסוקין שלה ואומרת לו: רבי! רצונך שאשמע לך השתחוה לזה״

„חוריהם" (משום לעולם ידבר אדם בלשון נקיה) ואינו מפרש. אבל אשר אני אחזה לי, נוכל לקרוא את הילד בשם הנכון לו, לפי שכל דבר טבעי אינו מגונה ואינו מכוער ואינו פוגם את רגש הבושת כלל, ולפי שנזכיר רק את תולדת ולא את גוף המעשה. — ענין שרש חר, שבמלת חירות, הוא, לפי דעת הדורש, כמו ענין „חר", שבמלת חריונים (מ"ב ו, כה) וכענין חוראיהם (ישעיה לו, יב), והניאוף נקרא צואה כהד"א (שם ד, ד) את צואת בנות ציון, ומקום עבודה זרה זאת נקרא בשביל כך „פי החירות" כלומר פי הזנות, וכן גם לפי שמשכן האליל היה מקום, שבו היה להם הופש ודרוד בלתי מוגבל לעשות כרצון איש ואיש[1]). מאחרת. השתא דאתית להכא ונודע לך מהות של עבודה זו ותהי הנקל לך להבין, שהדורש השתמש בלשון נקיה ויאמר: שעבודה זרה זו ממציאה לעובדיה אחוריים או תחתונים, שלא נהנו מהם עד עתה[2]).

קי"ב) **רבי** אליעזר איש ברתותא אמר בזכות השבטים אני קורע להם את הים שנאמר (חבקוק ג, יד) נקבת במטיו ראש פרזיו וגומר (מכילתא בשלח פ' ג). החלוץ: „וויים: מלת ראש פרזיו פרשו על הים וכמו שדרשו בפרשה ד נעשה כמין כיפה שנאמר נקבת וגומר. ואפשר שכונתו לדרוש ראש כמו כיפה (!) ופרזיו תואר על הגאולים (!) ע"כ. ובעל שבות יהודה פירש: כלומר בזכות מטיו שבטי יה נקבת הים ונעשה ראש פרזיו כלומר חשוב מקומות ועירות (!) ע"כ. ולדעתי הבין ראש = ῥοῦς (Fluss, Strom) פרזיו = περᾶν (durchgehen, übersetzen) כלומר נקבת במטיו (בזכות

יוצא, שהיה דרכם של עובדי כוכבים ומזלות לזנות בפני האליל, שעבודתו היה בכך: ומשום הכי העמידה אשת פוטיפור את יוסף על מטתה, שהיתה ע"ז שלה חקיקה למעלה הימנה (ב"ר פ' פז) כדי שיהיה התשמיש בקרבת האליל; וכשראה יוסף את ע"ז זו נזכר שבבית אביו שורר אל אחר, שמקפיד על העריות, ולפיכך אמר: „הן ארוני" מתיירא אני מה' (שם).

[1]) פירוש זה מספיק, אם נפרש מלת „חירות" על פי ההשאלה כמו שעשינו: אבל אם רוצים אנו לבאר את הדברים כפשוטם, אז מוכרחים אנו לומר, שקירא את בית הרחם „פי" כמו אכלה ומחתה פיה (משלי ל כ,) וענין „חור" ממילא משמע, והכפל לשון של „פי החירות" היא כעין סגנון הלשון שיר השירים והכונה כאן: בית הבושת המשובח והנעלה מכל בתי הבושת, לפי שנופל אל הניאף לנחלה על ידי תשוקה עזה ונמרצה. עוד רואה אני את עצמי להעיר כאן על דבר אחד והוא: מדברי חז"ל (סנהדרין קי.) „הוציאה יראתה מתוך חיקה אמרה לו עבוד וכולי כלום מבקשת ממך אלא פיעור והיא אינו יודע שעבידתה בכך" נראה, שהאליל דיאוניזוס היה נקרא בפי העברים „בעל פעור" על שם המעשה, שאין פעור או פיעור אלא לשון התגלות, הצריכה לאותו מעשה; והראיה על זה, שהרי הכתוב מספר (במדבר כ"ה, א-ג) ויחל העם לזנות וגומר ויצמד ישראל לבעל פעור, שפירושו: אז החל העם לזנות כאשר נצמד לבעל פעור, ומשום הכי אומר התנחומא בפרשת בלק: „ויתנו לפני פי החירות, מקום קבוע לזנות היה", ועיין יומא עז, א וסנהדרין סד, א וכן ירושלמי סנהדרין פ' יוד ה' ב.

[2]) פירוש זה יריח קצת אחר פילוסופקא, ולפיכך אציע כאן, למי שאין נפשו נוחה מכמות זו, פירוש חדש ברוח יהודית, שיפיים בודאי את דעתו מכל צד, וזה הוא: הקב"ה עונה לכל אשר יקראוהו באמת מיד ולפעמים גם טרם שיקראו (ישעיה סה, כד) מה שאינו כן אצל האלילים, שאין עונים ואין משיבים לדורשיהם מעולם, כי איך אפשר שיענו אם אזנים להם ולא ישמעו? (תהלים קט"ו ו') אך משום שעובדיהם אדוקים בהם וחושבים. שסוף סוף תענה להם העבודה הזרה, משום הכי יתמהמהו ומאחרים שבת בבית העבודה אולי ימצאו פשר דבר מפי האליל. נמצא לפי זה, שהעבודה זרה מאחרת כלומר גורמת איחור ועיכוב לעובדיה, ואמתת דברים הללו עולה לנו ממה שיסופר בספר מלכים א ס' יח מן הארבע מאות והמשים נביאי הבעל וארבע מאות נביאי האשרה. בפסוק כ"ו כתוב: „ויקראו בשם הבעל מהבקר ועד הצהרים לאמר הבעל עננו ואין קול ואין עונה", ובפסוק כ"ט כתוב: „ויהיא כעבור הצהרים ויתנבאו עד לעלות המנחה ואין קול ואין עונה ואין קשב", הרי העבודה הזרה מאחרת ומעכבת את עובדיה, (הלמ"ד של לעובדיה במיבן יחס הפעיל את כמו (ש"ב ג, ל) הרגו לאבנר) מהבקר ועד הצהרים ומן הצהרים עד לעלות המנחה.

השבטים) ראש (ים) לפרזיו (לעוברים בתוכו") עכ"ל. אמר מכ"בי: דרש פרזיו בחילוף זסשר"ץ, כאלו היה כתוב פרציו בצד"י, ומקוה מים כבירים נקרא פרץ מים (ש"ב ה, כ) ולפעמים פרץ בלבד כמו (איוב ל, יד) כפרץ רחב יאתיו, ולסגנון לשון דאיוב דומה לשון דחבקוק, אלא שזה אומר במקום „פרץ רחב" ראש פרזיו כלומר ראש נהרי השם, ובעקבות הדרשן דרך גם רבי פנחס, בדרשו את הפסוק: דרכת בים סוסיך על פרעה (ילקוט נביאים רמז תקסה).

קיג) **את** ה' הוא מגדף (במדבר טו, ל), ר"א בן עזריה אומר כאדם שאומר לחבירו גרפת מן הקערה וחסרת. איסי בן עקביא אומר כאדם שאומר לחבירו גררת את כל הקערה ולא שיירת ממנה כלום (ספרי שלח קי"ב). החלוף: „כבר ידוע מה שכתב ה' גייגער, שמוכח מכאן שהיה לפניהם הנוסח: מגרף, ואני תוכך בזה. ואולי דרשו מגדף = μεγεδέπας (מקנח הקערה")", עכ"ל. אמר מכ"בי: הפעלים חרף וגדף נרדפים בענין, אלא שהאחרון קשה מן הראשון, ולפיכך מצינו (תהלים מד, יז) מקול מחרף ומגדף (ישעיה לז, כג) את מי חרפת וגדפת, תחלה חרף ואחר כך גדף, שכן הוא מדרכי הלשון לעלות מהקל אל החמור. היפרש זה, שבין שניהם, יתחייב לנו כבר מענין הראשי, שבכל אחת משתי מלות הללו. חרף נרדף עם חרב במובן שממה. אך כמו שהמחריב דבר, אינו עושה לו כלה לגמרי, אלא הורס מקצתו ומניח מקצתו, הכי נמי דרכו של המחרף, פוגע במקצת כבודו של הנמאס בעיניו ולא בכולו, שולל ממנו מספר מדות טובות ומניח לו פרפראות מהן לפליטה; לא כן הוא בבחינת המלה גדף, שנרדפת עם קטב ועם קטף ושענינם כריתה והשחתה גמורה. המגדף בוזה בתכלית הבזיון, רוצה לקעקע ביצתן של הנרדפים ממנו, לקצץ נטיעיהם מכל וכל ולקטוף ולחטוף מהם אפילו כבוד כל שהוא; ואת פעולת המגדף היה הדרשן מברר על פי דרכנו באזני העם, בשעה שבא לדבר על הגידוף בבחינת השם יתברך[1]. הגידוף כלפי מעלה, ככה הוסיף לאמור, הוא משני מינים: א) האומר: הן אמנה, שהקב"ה השתמש בכל האמצעים לתכלית הבריאה ויוציא את כל כחות הטבע למלאכת העולם, אבל בכל זאת לא כלה עוד את מלאכתו בתכלית השלימות ובאופן, המפייס דעתו של המסתכל בבריאת העולם בדקדוק ובעיון, בשביל שלא הספיקו כל כחות הללו להוציא עולם שלם לעושהו, שם נעדר דבר זה ושם חסר דבר אחר, ולפי זה נמצא, שיחסר להקב"ה עצמו דברים מדברים שונים בעולמו, האומר כן, הרי זה מגדף את ה' והוא כאדם, שאומר לחבירו: גרפת מן הקערה (כל מה שהיה נמצא בתוכה כדי שתהיה שְׂבֵעַ) וחסרת כלומר בכל זאת לא הספיק להשביעך כל מה שבתוך הקערה. ב) האומר: כבר הוציא הקב"ה כל כך את הכחות, שהיו סרים למשמעתו בשעת הבריאה, עד שלא נשאר בידו אפילו כח אחד לברוא שמים חדשים וארץ חדשה וכיוצא בהן חדשים וחדשות כאלה, הרי

[1] ההבדל הדק, שבין המלות חרף-גדף, הניח כבר מיסד השפה בהרכבת כל מלה ומלה עצמה. חרף מורכב מן חרה-אף כלומר בפתע פתאום נתהוה באדם חימום של כעס, וכשגברה עליו חמתו נפתה לבו לדבר דברים שלא בדעת כלפי מעלה; אך כשתקום רתיחת הדם לדממה והאדם בא לכלל יישוב הדעת, אז נוכל לקוות בֶּטַח ממנו שיתקן ‑עָוָתו ויחזור בתשובה, ושערי תשובה אינם ננעלים. סולם היא, אשר מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, וגם גשר היא, אשר תוליכנו הָכֵן ממעל השוחה העמוקה, שהפרידה עד עתה בינו לבין קונו, ותביאנו בזרועות אביו שבשמים. לא כן הוא המגדף. גדף מורכב מן גָד-דַף והוא האיש, אשר הטיח בישוב דעת דברים קשים כל כך כלפי מעלה, עד שברת מאחוריו את הדף או הקרש או הגשר (hat die Brücke hinter sich abgebrochen) ואין יכול לחזור משום כך.

זה נמי מגדף את ה׳ והוא כאדם, שאומר לחבירו: גרפת את כל הקערה ולא שיירת ממנה כלום למלאות נפשך, כי תרעב. כזאת וכזאת דבר המטיף אל העם, בעוד ששמור לנו רק שיור קטן מדבריו.

קיד) **נגלה** בסיני בזקן מלא רחמים שנאמר (שמות כד, י) ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר, וכשנגאלו מה הוא אומר (שם) וכעצם השמים לטוהר, ואומר (דניאל ז, ט) חזה הוית עד די כרסון רמיו ועתיק יומין יתיב וגומר (מכילתא מס׳ דשירה פ׳ ד). **החלוץ**: „המפרשים נדחקו, איך יוצא מזה שהיה מלא רחמים. אולי הבינו אלהי = ἐλεέω (erbarmungsvoll) ויומין = εὐμενής („wohlwollend, huldvoll") עכ״ל. אמר **מכ״בי**: תחלה צריכים אנו להוכיח, איך יוצא מפסוק דשמות שנגלה בזקן, ואחר כך נדע גם כן איך יוצא מזה, שהיה מלא רחמים; ובדי להוכיח את שני הדברים האלה הנני אומר: הדרשן פתר „אלהי ישראל", כדרך חז״ל במקומות אחרים, אלהי ישראל סבא ואמר, שראו את אלהים בדמות יעקב הזקן, שצורתו חקוקה בכסא הכבוד, ותחת רגליו, האמור בקרא, זה כסא הכבוד, כמו שהעיר כבר על זה הבעל לקח טוב, נוסף לזה, שכסא הכבוד היה כמעשה לבנת הספיר ובאמת מראה הספיר איננו לבן, אם כן מראה לבן זה אינו בא אלא משום צורתו של יעקב, שהיה זקן עם שער לבן, ולישראל, שלא היו יכולים לראות את השם פנים אל פנים, נדמה אם כן צורה זו כאלו הוית צורתו של הקב״ה; וכיון שנגלה בזקן זה, בודאי היה גם כן מלא רחמים, שהרי כתיב לגביה (בראשית מד, כ) יש לנו אב זקן, והדר כתיב (שם, שם ל) ונפשו קשורה בנפשו, אלמא, שהזקן הוא מלא רחמים ושיגעגע על בנו יותר מאיש רך בשנים.

קטו) **ויותירו** אנשים ממנו (שמות טז, כ), אנשים טובים לא הותירו, אנשים שאינן טובים הותירו (מכילתא מס׳ דויסע פ׳ ד). **החלוץ**: „ווייס: בז״ר מנסה אמרו אנשים לא הותירו, שאינם אנשים הותירו וכולי ואין זה אמת, ובבר״המ פירש מלת ממנו מורה, שמקצת אנשים ממנו, וזה טעות וכולי. ובז״י פירש, שזה מכוון על דתן ואבירם, שנקראו אנשים כאמור בשמות רבה (פ׳ כה) ופירש: זה יש לו יסוד בת״י (ברוך טעמו!) וכולי, עכ״ל. בעל שבות יהודה פירש: משום דקשה ליה, דהוה ליה לומר ויותירו מן העם ממנו, ומדאפקיה בלשון אנשים משמע אנשים גרועים (!!) וכולי. ואחר שטעמנו מצוף דבש הפירושים המתוקים הללו, נאמר: כי באמת דרשו ממנו μεμπτός („tadelhaft") עכ״ל. אמר **מכ״בי**: אסמכתא נדרשת כאן, אלא שהמאמר קטוע וצריך להשלימו על אופן זה: רבנן אמרו כתיב הכא ויותירו אנשים וכתיב התם (מ״ב ד, מד) ויותירו כדבר ה׳, התם אנשים טובים הותירו, לפי שעשו כדבר ה׳; וכאן אנשים טובים לא הותירו, לפי שההותרה היתה נגד דבר ה׳, ורק אנשים, שאינן טובים הותירו.

קטז) **ויקצוף** עליהם משה (שמות טז, כ), כעס עליהם ואמר להם מפני מה עשיתם כן (מכילתא מס׳ דויסע פ׳ ד). **החלוץ**: שבות יהודה: מקרא קצר הוא וכאלו אמר ויקצוף עליהם משה מדוע עשיתם כך, שאין קצף בלא דברים(!!) וכולי. נראה, שדרש על = ἐλῶ (durch Schmäh-reden züchtigen) וכמפורש" עכ״ל. אמר **מכ״בי**: גם כאן דרש אסמכתא. כתיב (ויקרא י, טז) ויקצוף על אלעזר ואיתמר בני אהרן לאמר מדוע לא אכלתם את החטאת וגומר, וכתיב (במדבר לא, יד) ויקצוף משה וגומר ויאמר אליהם החייתם כל נקבה? מה התם קצף ואמירה ושאלה אף הכא נמי[1].

---

[1] בעל החלוץ מעמיד גם כאן שני קוים זקופים כאלה (!!) אחר דברי בעל שבות יהודה, כדי לתתו לשמצה בעיני הקורא, ושוכח, כי המפרש הזה היה יהודי מובהק בכל סימניו והיה כותב הכל רק על פי התורה, אשר הורוהו הפסוקים

קיז) **ויקראו** בית ישראל את שמו מן (שמות טז, לא), דורשי רשומות אמרו בית ישראל קראו את שמו מן. והוא כזרע גד לבן (שם), איני יודע (לזרע כצ״ל) של מי דומה. ר׳ יהושע אומר דומה לזרע פשתן וכולי. רבי אליעזר אומר דומה להגדה, שהוא מושך לבו של אדם. אחרים אומרים מעיד (נ״א: מגיד) על עצמו שהוא מן, שאינו יורד לא בשבת ולא ביום טוב ולא ביום הכפורים. ר׳ יוסי אומר כשם שהנביא מגלה חדרים וסתרים, כך היה המן מגיד לישראל חדרים וסתרים (מכילתא מס׳ דויסע פ׳ ה). החלוץ: „שבות יהודה: מעיד על עצמו, שהוא מן כלומר הכנת מזון ורוצה לומר, שֶׁמֵּכִין לשבת מאתמול ע״כ. אחרים דרשו מן = μένω (stehen bleiben) כלומר שאינו יורד בשבת וכו׳, ור׳ יוסי דרש מן = μηνύειν (anzeigen, andeuten״) עכ״ל. אמר מכ״בי: בעל החלוץ מעתיק את המאמר שלפנינו מן המלות „אחרים אומרים״, ומשמיט כל מה שכתוב קודם להן ובפרט את דברי הכתוב „והוא כזרע גד לבן״; ואני העתקתי את המאמר בשלימותו, כדי להראות, שבעלי רשומות דרשו מלת „מן״ בלבד, וכל הדרשנים שאחריו דרשו את המלות „גד לבן״. ר׳ יהושע פותר מלת „גד״, (שהוא אותו זרע, שקראוהו בית ישראל „מן״) כפשוטו וכעין מה שנדרש עליה (יומא עה.) „גד הוא עגול כזרע פשתן אך אינו דומה לו במראה״, שהראשון לבן והשני אדום. רבי אליעזר פותר גד במובן משיכה (שכן תרגום וימשכו (בראשית לז, כח) ונגידו) ובמקום לָבָן בשני קמצים הוא קורא לִבּוֹ בחירק וקמץ, וכהאי גוונא דרשו חז״ל (שבת פז.) „ויגד משה את דברי העם אל ה׳ (שמות יט, ט), „דברים שמושכין לבו של אדם כאגדה״ וכן (יומא עה.) „גד שדומה להגדה״. אחרים דורשים „גד״ לשון אמירה ודיבור. ומה הוא מספר? לָבָן כלומר שיש ימים, שמלבינים עונותיהן של ישראל (שם, שם) ע״י יראה יתירה, שיש אז על פניהם וכמו שדרשו (יבמות צג.) „ליראה אותי כל הימים (דברים ד, י) אלו שבתות וימים טובים״, ואמירה זו נעשית באין אֹמֶר ובאין מלה ורק על ידי, שאין המן יורד. ר׳ יוסי מסים את הדרשות האלה ואומר, שענין „גד לבן״ הוא: המן מגיד לישראל מה שבחדרי לבן.

קיח) **ויתעבר** ה׳ בי למענכם (דברים ג, כו), רבי אלעזר בן שמוע אומר: בי דרך בקשה הוא, מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כן. שמא תאמר בגיני תלמוד לומר למענכם, בגינכם ולא בגיני, אתם גרמתם לי, שלא אכנס לארץ (מכילתא בשלח, מס׳ דעמלק פ׳ ב). החלוץ: „ווייס: כלומר דבר קשה הוא לבשר ודם להחליט, שאין לו חטא ולא נענש אלא בשביל אחרים עכ״ל. פירושו מוטעה, כי ערבב הדרש במלת בי עם הדרש במלת למענכם, ובאמת הא לחוד והא לחוד והכונה במאמר: „בי דבר קשה הוא״, כי הבין בי = βία (gewaltsam) וזה ודאי דבר קשה כלפי למעלה. בשבות יהודה בטעות: דבר בקשה הוא״ עכ״ל. אמר מכ״בי: הבעל שבות יהודה אינו טועה, וכמוהו ראה גם הבעל „מאיר עין״ את האמת. אמנם רק אפס קצה ראה, במה שאמר: „מלת בי היא דבר בקשה כמו בי אדוני״, וכולה לא ראה, באמרו: „ביקש ממני, שאתן לו רשות להתעבר עלי למענכם״. לא כך כונת הדרשן, אלא כך היא: קודם המאמר שלפנינו,

בכתבי הקדש ולא על פי לשון יוני; ולפיכך, כשאמר „שאין קצף בלא דברים״, אמר להא בבחינה על הפסוקים, שנזכר בם מלת ויקצף. שמונה פעמים מצינו במקרא מלה זו, ובכל פעם ופעם היא באה בחבור מלת לאמר או ויאמר (בר מכאן ועוד חד: ויקצף פרעה על שני סריסיו (בראשית מ, ב) שלא בפירוש איתמר אחריו, „ויאמר״, אלא מובן מענינו; שהרי ממה שכתוב בתר הכא „ויתן אותם במשמר״ (שם, שם ג) אתה שומע, שפרעה אמר לשוטריו שיתנו את שר המשקים ואת שר האופים במשמר (מאחר שאין מנהגו של מלך, שיתן הוא בעצמו את הפושעים במשמר), ולפי זה שפיר קאמר בעל ש״י „שאין ויקצף (כך צ״ל) בלא דברים.

מיד בלתי אמצעי, נדרש על דברי הכתוב: „אעברה נא ואראה״ אין נא
אלא לשון בקשה; ובמובן זה מוסיף הדרשן לפתור מלת „בי״ בכתוב
שאחריו ואומר: ויתעבר ה׳ על בי או על נא שאמרתי, ומשום מה התעבר
כל כך? למענכם. ולפי זה אין כאן „בי״ לשון בגיני, אלא דבר בקשה הוא,
וסגנון „מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כן״ הוא מאמר מוסגר וראוי
לעמוד בסוף המאמר, לפי שיבוא להעיר, שאינו נכון לתלות עברת ה׳
באחרים, ועיין שם במכילתא את כל המאמר ותראה, כי צדקתי במה שאמרתי.

קיט) **ויאמר** כי יד על כס יה מלחמה לה׳ וגומר (שמות יז, טז), רבי יהושע
אומר לכשישב הקב״ה על כסא מלכותו ותהיה ממלכתו, באותה
שעה מלחמה לה׳ בעמלק (מכילתא בשלח מס׳ דעמלק פ׳ ב). **החלוץ:**
„וויס: ר״י מפרש יד כמו כח ואיל ע״כ. בעל שבות יהודה: כי יד, כאשר
היד הגדולה מתפשטת בעולמו וזה יהיה כאשר ישב על כסא יה וכולי.
לדעתי הבין יד = ἕδος („Sitz, sitzen״) עכ״ל. **אמר מב״בי:** אין גם אחד
מן המפרשים הרגיש, שחסרין פה אחר מלת „ממלכתו״ המלות „נכונה
בידו״ ושהדרשן דורש אסמכתא. אצל המלך שלמה כתיב (מ״א ב, יב):
שלמה ישב על כסא דוד אביו ותכון מלכותו מאד״ וכתיב (שם, שם
מו) והממלכה נכונה ביד שלמה״, נמצא ישיבה ויד נזכרות לגביה
כס מלכות. ומה עשה שלמה, אחר שישב על הכסא והממלכה נכונה
בידו? הרג את אדוניהו ואת יואב ואת שמעי, כמו שנזכר שם, וכן נמי
הכא: לכשישב הקדוש ברוך הוא על כסא מלכותו וממלכתו תהיה נכונה
בידו, באותה שעה מלחמה לה׳ בעמלק.

קכ) **שבע** שמות נקראו לו: יתר, יתרו וכולי פוטיאל, שנפטר מעבודה זרה
(מכילתא יתרו מס׳ דעמלק פ׳ א). **החלוץ:** „וויס: דבר ידוע הוא,
שהחליפו אותיות למ״ד ורי״ש וכתבו זו במקום זו, וכן עשו בקריאה (!)
ועל כן לא יפלא אמרם בלשון נופל על לשון פוטיאל שנפטר מעבודה זרה,
ע״כ אולי הבינו פוטיאל = ἀποτῆλε (weitfern) כלומר שנפטר ונתרחק
מעבודה זרה״ עכ״ל. **אמר מב״בי:** מאחר שאין לנו פה על מה להשען
ולהוכיח על ידו, שהמלה „פוטי״ יסודתה במקרא או בתלמוד, אנו מוכרחים
להחיש לנו מפלט בשפה זרה ולדרוש מתוכה את ענין המלה הזאת, ולצורך
זה הנני אומר: שהדרשן פותר „פוטי״ במובן Putus בלשון רומי, שהוראתו
באר ומקור; ועל שם שאמר יתרו: מעכשיו אין עוד אליל „בארי״, שהוא
בור נשבר אשר לא יכיל המים (ירמיה ב, יג), אלא מקורי הוא אֵל, שהוא
מקור מים חיים (שם, שם), לפיכך קראוהו פוטיאל.

קכא) **רש** ואיש תככים נפגשו מאיר עיני שניהם ה׳ (משלי כט, יג) ואומר:
עשיר ורש נפגשו עושה כלם ה׳ (שם כב, ב), הא כיצד? תלמיד
ששימש את הרב והרב רוצה להשנות, מאיר עיני שניהם ה׳ זה
קונה חיי עולם וזה קונה חיי עולם; אבל תלמיד ששימש את הרב והרב
אינו רוצה להשנותו, עושה שניהם ה׳ מי שעושה זה חכם יעשהו טיפש
והטיפש סוף יעשהו חכם. כיוצא בו אתה מוצא בנותני צדקה. כיצד?
העני פושט את ידו לקבל צדקה ובעל הבית אינו רוצה ליתן, עושה כלם
ה׳ מי שהעני זה סוף שיעשרנו, ומי שהעשיר זה סוף שיעני אותו (מכילתא
יתרו מס׳ דעמלק פ׳ ב). **החלוץ:** „אין ספק בעיני, כי דרש כלם =
κήλημα (Zauberei) או κήλεος (Licht) והשתמשו במלה זו, שיש לה
זלזול כבוד שלמעלה לפי הרגשתנו, כשם שהשתמשו במלת ἀναγκήν ובמלת
ὑσαγμάν עכ״ל. **אמר מב״בי:** בעל החלוץ בודאי לא היה רוצה להשנות
לאיזה תלמיד, ששימש לפניו, ולפיכך עשאו הקב״ה טיפש ויחרוץ משפטו
להרבות טפשות כזו, שבה הצליח אותנו במקום הזה. הדרשן פותר תחלה,
אצל הרב והתלמיד, מלת „עיני״ במובן ועינו כעין הבדלח (במדבר יא, ז)

ומלת „שניהם" קורא כאלו הוה כתוב „שִׁנּוּיֵהֶם" והכונה: הקב"ה מאיר מַרְאֶה השינוי, שנתהוה אצל כל אחד ואחד, שזה נעשה טיפש וזה חכם; ואחר כך, אצל העשיר והעני, פותר מלת „כלם" במובן כלימה והכונה: הקב"ה עושה את העשיר מלפנים לְנכלם כלומר לעני, כי כך דרכו של עני להתבייש בשעה שיבקש, ואת העני מלפנים יעשה לְמַכְלִים או לעשיר, כי העשיר יבייש אפילו שלא ברצונו.

קכב) **וָאָבָא** אתכם אלי (שמות יט, ד), לבית הבחירה (מכילתא יתרו מס׳ דבחדש פ׳ ב). **החלוץ**: „דרש אלי = αὐλή (Wohnsitz, Palast)" עכ"ל. אמר מכ"בי: הדרשן ראה, שמלבד לישנא „ואבא" דהכא, שהיא חסר יו"ד, יש עוד רק פסוק אחד (ירמיה לד, ד), שבו כתובה המלה „ואבא" גם כן חסר יו"ד. ולפיכך אסמכיה קרא דהכא אקרא דהתם, מה התם ואבא אתכם בית ה׳ אף הכא נמי ואבא אתכם לבית הבחירה.

קכג) **ד"א** כי קולך ערב (ש"הש ב, יד), על הים אשירה לה׳ כי גאה גאה. (שם) ומראך נאוה, (תהלים ח, ג) מפי עוללים ויונקים יסדת עוז למען צורריך להשבית אויב ומתנקם (מכילתא יתרו מס׳ דבחדש פ׳ ג). **החלוץ**: וויים: עיין שיר רבה וגומר וגירסא שלפנינו לא ידעתי לפרש עכ"ל. ובעל שבות יהודה כתב כדבר פשוט, דהא דקתני ומראך נאוה היא גופה מה שכתוב בחזית: ומראך נאוה, שהיו מראים באצבע וכולי, כי האריך׳ אולם לדעתי דרש מראך = μεῖραξ-κος (Jüngling, Knabe) נאוה = νοεῖν (einsehen, verstehen)" עכ"ל. אמר מכ"בי: כל מי שקרא פירוש של הבעל „מאיר עין" על המאמר הזה ולא מצא בו קורת רוח, זה יאמר לכל חסרתי טעם ולא יברך לעולם ברכת הנהנין. מא"ש קלע פה אל המטרה ולא חטא, פתר בסגנון לשון התלמוד וברוח המדרש את המאמר הקטוע הזה, ורק כסיל ומתעקש, להתיהר מבקש, על דלתי זרה ינקש ובכרם נכרי ילקֹש, למצוא דמיון והיקש.

קכד) **רבי** אליעזר אומר: אלהים אחרים (שמות כ, ג), מתחדשים להם אלהות בכל יום. הא כיצד? היה לו של זהב ונצרך לו, עשאו של כסף. נצרך לו, עשאו של נחשת. היה לו של נחשת ונצרך לו, עשאו של ברזל או מעופרת (מכילתא יתרו מס׳ דבחדש פ׳ ו). **החלוץ**: „דרש אחרים = εὐχράομαι (sich leicht, bequem bedienen, gebrauchen)" עכ"ל. אמר מכ"בי: דרש אחרים בבחינה על החילוף והתמורה כלומר אלהים, שהם תמיד אחרים במהות חומרם. אינם מתקיימים במהותם, אלא משתנים והולכים מהנכבד אל הקל. היום עשויים ממתכת משובחת ומחר ממתכת גרועה.

קכה) **את** בני ישראל (דברים לג, א) זכותן של ישראל גרמה לו (פדר"כ ברכה קצטו). **החלוץ**: „דרש את = αἰτία (Veranlassung, Ursache) ואולי גם = ὅσιος (זכות ומעשים טובים)" עכ"ל. אמר מכ"בי: דרש „את" במובן עם כמו (בראשית לז, ב) רועה את אחיו, וענין הכתוב כך הוא: וזאת הברכה אשר ברך משה איש האלהים עם בני ישראל לפני מותו, זכותן, שהיו בני ישראל דבקים בה׳ וראוים לברכה, היא גרמה למשה, שהיה יכול לברכם לפני מותו, ואלו היו בועטין בהקב"ה לא הספיקה ידו של משה לברכם.

קכו) **רבי** אבין ור׳ חייא בשם ר׳ יונתן: כתיב (ש"הש א, ו) בני אמי נחרו בי שמוני נוטרה את הכרמים וגומר, אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: רבש"ע מי גרם, שאהא נוטרה את הכרמים? על שם שכרמי שלי לא נטרתי. מי גרם לי, שאהא מפרשת שתי חלות בסוריא? על שם שלא הפרשתי חלה אחת כתיקונה בארץ ישראל. סבורה הייתי, שאני מקבלת שכר על שתים ואיני מקבלת שכר לא על אחת. מי גרם לי,

שאהא משמרת שני ימים טובים בסוריא? על שלא שמרתי יום אחד כתיקונו בארץ ישראל ובולי (פדר״כ שמעו קיח). החלוץ: „ודרש בני אמי = ἐπανίημι (unterlassen) ודרש כרמי = χρῆμα (Sache, die von Nutzen ist) וכמו כן דרש הכרמים = ἀχρεῖος (דבר, שאין בו תועלת״) עכ״ל. אמר מכ״בי: רק איש, שמעלים עינו מסגנון דרשות הז״ל לגמרי ואין עונה אמן על דבריהם אפילו שלא בכל כחו, רק איש כבעל החלוץ, שאין משים על לבו לחשוב אפילו על פי דרכי ההגיון ולעשות היפרש בין דבר, שנאה לומר, ובין דבר, שאינו נאה לומר, רק איש כזה מוליד מנוול כמו שהוא ביאורו של בעל החלוץ על „בני אמי״. במה נעימים וכמה נחמדים דברי הז״ל (אדר״נ פ׳ כ): „בני אמי, בני אומתי זה דתן ואבירם. נחרו עלי, מלאו את הדיין חרון אף עלי!״ הלא דברי ר׳ מאיר ור׳ יוסי ודברי השלישי, שלא נזכר שמו שם, הם כעין פתיחה אל מה שאחריו, שהסירוב כנגד מצות השם גורם עונש, ולמה נוציא אם כן סגנון ישן ונאה מפני סגנון חדש ומכוער? שַׁלַּח נְשַׁלַּח לכן את „האם״ של בעל החלוץ ולא נפנה גם כן דרך כרמים, שדרך בו בביאור המלה הזאת. כך פרושו של כרמים וכרמי אליבא דשתי דרשות, הנזכרות כאן: תחלה פותר כרמים מלשון תרומה, שהרי שרשם אחד רם. ולפי שענין הַפְרָשָׁה ותרומה שוה (הערוך, ערך תרם א), לפיכך שייך לומר אצל חלה „תרומת״ וכן נמי „מפרשת״, וכרמים, לשון רבים, מורה על הַפְרָשׁוֹת רבות כלומר על שתי חלות, וכרמי, לשון יחיד, מורה על הַפְרָשָׁה אחת כלומר על חלה אחת; והדר דורש „כרמי״ על בית המקדש (ילקוט שיר רמז תתקצד) ואומר: לפי שלא שמרתי לְהֵרָאוֹת את פני האדון במקדש ולחוג שם יום אחד, לפיכך מוכרחת אני לשמור עתה כרמים כלומר שני ימים טובים והוי כאלו באתי בכרמים ר״ל בשני בתי מקדש, לחוג היום את החג בכרם זה ומחר בכרם אחר. כל אלו הדברים אומרים „בני אמי״ כלומר „בני אומתי, שהוא כנסת ישראל.

כז) ר׳ חיננא בר פפא אמר כל נפלאות ומחשבות, שחשבת כדי שיהיה אדם נזקק לביתו הה״ד (בראשית ד, כה) וידע אדם עוד את חוה אשתו. מהו עוד? שניתוסף לו תאוה על תאותו. לשעבר אם לא היה אדם רואה אשה לא היה מתאוה, ועכשיו בין רואה בין אינו רואה מתאוה (פדר״כ החדש מג). החלוץ: „נראה, שדרש עוד = ἀ-ιδεῖν (nicht sehen) ואולי דרש גם ידע = ἧδος (sinnliche Lust) או = ἥδεσθαι („sinnliche Lust haben״) עכ״ל. אמר מכ״בי: כל בעילה, שנמשכת לא לבד מסבת התשוקה הטבעית, כי אם גם מסבת חבה יתירה של האיש אל האשה, נקראת ידיעה כלומר חיבה. קין, שכל רגש קִרְבָה ונטיה מצד אחרים היה נסתר מנגד עיניו ואשר גם לאבותיו היה שנוא, קין ידע את אשתו (בראשית ד, יז) עת בא אליה, לפי שהיתה הַבְּרִיָּה האחת בעולם, שסבלה קרבת דעתו וגעגועיו, ולפיכך החזיק לה טובה ויעש מלאכתו ממש בהתלהבות, הבאה מחמת חיבה. אצל יעקב (שם כט, ל) כתיב ברישא דקרא: „ויבוא גם אל רחל״ להורות, שהיה ממלא אצלה את תאותו הטבעית; אבל מיד, במחצית השְּׁנִיָּה של הרישא, כתיב: „ויאהב גם את רחל מלאה״ להורות, שביאה זו היתה מחמת חיבה, שאהב אותה גם אחר המעשה, והוה אם כן כאלו כתוב „וידע את רחל״. אצל בתולה, שהדביקות בה קשורה בהתלהבות יתירה מאשר בבעולה והחיבה אליה הוא דבר טבעי, כתיב (שם כד, טז) „ואיש לא ידעה״, ואצל אלקנה, שאהב את חנה באופן מופלג כל כך עד שאמר לה (ש״א א, ח) „הלא אנכי טוב לך מעשרה בנים״, כתיב (שם, שם יט) „וידע אלקנה את חנה אשתו״. והנה, לפי שחיבתו של אדם הראשון אל חוה היתה, אחר שפירש ממנה מאה

ושלושים שנה (עירובין יח:), עוד כל כך עצומה, עד שנדמית לו כאשה בבתוליה, לפיכך מוסיף הכתוב על מלת „וידע" מלת „עוד" להורות, שמלבד הביאה הראשונה של אדם, שכבר כתוב אצלה (בראשית ד, א) „ידע", היתה גם הביאה אחר הפרישה ידיעה כלומר חיבה. ואם ישאל השואל: מאי רבותא קא משמע לן? הלא, על פי רובא דרובא, כל אדם מתדבק בעזר כנגדו בחיבה ובהתלהבות, ובמה ידו של אדם הראשון על העליונה בבחינה זו, ולמה היה צריך להקב"ה נפלאות ומחשבות כדי להטות לב אדם להיות נזקק לביתו זו אשתו? על שאלה זו תשוב לנו דעה מקובלת אצל חז"ל והיא: „שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקררה דעתו עד שבא על חוה" (יבמות סג.). בין בדבר, קורא נעים! בהמה וחיה לא היו בשר מבשרו ועצם מעצמיו, ולפיכך בא רק עליהן ולא ידע אותן, מה שאינו כן בחוה, שהיא נוצרה מגופו והיתה בדומה לו, וכדי לגרום, שיהיה אדם הראשון נזקק לביתו, היה הקדוש ברוך הוא מוכרח להרבות נפלאות ומחשבות, וכבר רמז לזה ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי (ב"ר פ' יח): „ויבן כתיב התבונן"[1].

קכח) **מפני** מה ברא הקב"ה צדיקים ורשעים? כדי שיהו מכפרים אלו על אלו, על שם (קהלת ז, יד) גם את זה לעמת זה עשה האלהים (פדר"כ ביום השמיני קצא). החלוץ: „נראה, שדרש לעומת מן ἱλάομαι (sühnen). ואולי דרש גם את = κωμάζειν (הוללות") עכ"ל. אמר מב"בי: גם פה לא פתר הדרשן על פי שפת יוני, אלא על פי רוח התלמוד והמדרש, המתנוססת בו, כמו שתראה משלושה הדברים, אשר אני נותן פה לפניך ואלו הם: הדרשן מדבר מצדיקים ורשעים לפי שנזכר בריש הפסוק דקהלת מלת „בטוב" בפועל ומלת „ברע" בכח, ואין טוב אלא צדיק (משלי יב ב) כמו שאין רע אלא רשע (שם יא, כא). ב) „יום טובה" פותר על החג, שיש בו משתה ושמחה והנקרא על הרגיל „יום טוב", (ש"א כה, ח. אסתר ט, יט) „ויום רעה" על הצום, יום שאין בו לא אכילה ולא שתיה ולא גיל ושמחה. ג) נשען על שתי ההקדמות הללו, היה הדרשן פותר את כל הרישא על אופן זה: ביום טובה היה בטוב כלומר עם טוב, התחבר דוקא אל צדיק, וביום רעה, שהוא התענית, ראה ברע כלומר בחר ברשע להיות עמך בחברה (ראה דהכא הוא לשון בחירה כמו (בראשית כב, ז) אלהים יראה לו השה); ומשום מה תארח לחברה עם הרשע בשעת תענית? משום שתהיו שניכם מכפרים זה על זה, כמו ששנינו בגמרא (כריתות ו:) „כל תענית שאין בה מפושעי ישראל אינה תענית, שהרי חלבנה ריחה רע ומנאה הכתוב עם סממני קטרת. אביי אמר מהכא (עמוס ט, ו) ואגודתו על ארץ יסדה" כלומר על ידי שהם באגודה אחת בשעת התענית בישבם על הארץ נתכפר להם; וככלות הדרשן לפתור את הרישא על דרך זה, הוסיף להתאים דעה זו גם אל סיפא דקרא, בקראו במקום לעומת לַעֲמִית. גם את הצדיק עשה האלהים לעמית הרשע, בשביל שלא ימצא האדם אהריו (כלומר אחר עצמו) מאומה מן החטא אשר חטא, לפי שרק אז מועיל הצום, כשצדיק ורשע באגודה אחת.

[1] אחר ששמענו, שאדם הראשון היה קודם יצירת האשה במעמד בהמה וחיה, שמזדווגין אלו לאלו על פי המקרה וההזדמן וכשרואין אלו את אלו, ואחר גמר המעשה הכל נשכח, נבין גם דברי ר' חיננא: „לשעבר אם לא היה אדם רואה אשה לא היה מתאוה וכולי". מתחלה היה אד"הר מתנהג על פי כח המתעורר בלבד (Instinkt), כבהמה וחיה, והיה עושה אותו מעשה (כשנזדמנה לו אחת מאלו והיתה מבקשת את תפקידה) מבלי להשים לבו עליה אחר המעשה ולהתאות לה, לפי שבעת הקרובה לבוא היתה מוכנת לו בהמה או חיה אחרת להשקיט תאותו הבהמית. לא כן היה הדבר כשעשה לו הקבה עזר כנגדו מבשרו, כי אז הרגיש אדם גם כשהיה רחוק מאשתו, שחסר לו חלק מעצמו ואינו שלם בגופו; ולפי שלא היה יכול להתעלם מבשרו, לפיכך היה מתאוה לאשתו אם גם אינו רואה אותה,

קכט) **מפני** מה ברא הקב״ה עניים ועשירים, כדי שיהו מתפרנסים אלו מאלו, על שם את זה לעומת זה וגומר (שם ע׳ ב). החלוץ: „דרש גם את = νέμεσθαι (vollsein) ודרש לעומת = λιμός ("Hunger, Mangel) עכ״ל. אמר מכ״בי: הדרשן מצא את העשירים ואת העניים בהמלות „ביום טובה וביום רעה״, מאחר שהעניים והעשירים ויום רעה ויום טובה נזכרים בהדי הדדי בפסוק אחד (משלי טו, טו) „כל ימי עני רעים וטוב לב משתה תמיד״, שפירוש הסיפא הוא: וימי טוב לב משתה תמיד; ואם תשים עינך ולבך על מה שנדרש בפסוק (שם כב, ב) עשיר ורש נפגשו (ראה למעלה סימן קכא), אז תדע גם כן על איזה אופן שניהם מתפרנסים אלו מאלו, העשיר נותן לעני והקב״ה לעשיר.

קל) **אמר** ר׳ חייא הגדול בשעה שהצדיק נפטר מן העולם, שלוש כתות של מלאכים מטפלים בו. אחת אומרת יבא שלום (ישעיה נז, ב) ואחת אומרת ינוח על משכבו (שם) ואחת הולכת לפניו ודוממת שנאמר (שם) הולך נכחו (רבתי חנוכה פ׳ ב). החלוץ: „ראה רבתי שם בז״א, איך יוצא ממלת נבוחו, שדוממת? נראה, שחלק הדורש מלה זו לשתים: נכו חו, והבין נכו = ἀνέχειν (zurückhalten) חו = ἠχώ (Ton,) Laut) כלומר דומיה״ עכ״ל. אמר מכ״בי: הנוסחא, שכתובה בפסיקתא בעצם וראשונה היא „ורוממת״ ברי״ש, אך האחרונים הגיהו והחליפו את הרי״ש בדל״ת וכתבו „ודוממת״ בטעות. כי איך נוכל לומר, שהכת השלישית דוממת ותעצור במלין, מאחר שֶׁאֲמָרֶיהָ גם היא תאמר: „הולך נכחו?״ לפיכך נראה לי, כי רק הנוסחא העקרית היא הנכונה, מאחר שאמתתה תתחייב מן הענין. דברי הכתות הראשונות הם רק בקשה וחפץ מבלי נתינת טעם על מה ועל מה בא החפץ. „מי יתן, יבוא שלום!״ — „מי יתן, ינוח על משכבו!״ — דוברות הֵנָּה מבלי להודיע למה יבוא ולמה ינוח, ומפי הכת השלישית נשמע למה יבוא והוא: משום כי הוא „הולך נכחו; ואם כן הלא רק הכת האחת הזאת לבדה רוממת ונותנת יקר וגדולה לצדיק, שנפטר מן העולם.

קלא) **כבודי** ומרים ראשי (תהלים ג, ד), כבודי, זה מלכות. ומרים ראשי, זה שמן המשחה (רבתי תשא לט). החלוץ: „ז״א: נראה על מה דאיתא בתנחומא, כיון שנתמנה מלך והוא קצר קומה נעשה ארוך בשביל שמן המשחה שנמשח, ולכן אמר ומרים ראשי, שראשי מתרומם וגבה למעלה על ידי שמן המשחה, ע״כ דבריו התמוהים והזרים. באמת דרש מרים = μύρωμα (wohlriechendes Salböhl) μυροῦν (משיחה בשמן זה״) עכ״ל. אמר מכ״בי: עיין מה שכתבתי לעיל סימן צז, וכאן יש להוסיף: שהדרשן קורא „ומריס״ בסמ״ך במקום „ומרים״ במ״ם, וענינו הרטבה וזילוף בשמן, כמו (יחזקאל מו, יד) לרוס את הסולת.

קלב) **היכן** מצינו ביוסף, שנתן נפשו על כבודה של אמו? אלא כשחזר יעקב לבוא לבית אביו, כיון שבא לפגוע בעשו, מה עשה? העביר את בניו ואת האמהות והיתה כל אחת ואחת, היא ובניה עוברות ומשתחוים לפני עשו שנאמר (בראשית לג, ו—ז) ותגשן השפחות וילדיהן ותשתחוין ותגש גם לאה וילדיה וישתחוו, אבל ברחל ראה מה כתיב? ואחר נגש יוסף ורחל (שם) למה כן? אמר: אין אשה בעלת נוי כאמי, והרשע הזה חשוד על העריות. נתן עצמו ראשון ועמד לו לפניה, שלא יראנה עשו. הוא שאביו מקלסו (שם מט, כב) בן פורת יוסף בן פורת עלי עין, שכסה עינו של אותו רשע מאמו (רבתי זכור מט). החלוץ: „דרש פורת προστιθέναι (voranstellen) ודרש עלי = ἐλύω ("bedecken) עכ״ל. אמר מכ״בי: הדרשן פותר מלת „פורת״ כעין מלת Porta בלשון רומי, שענינה שער, ואומר: שיוסף היה השער, שבו נסגר עינו של אותו רשע, עד שלא היה

יכול להסתכל בפני רחל אמו; וממילא, מי שעומד בקירוב יותר אל העריץ, השואף לדם, בודאי הוא בסכנה יותר גדולה ממי שעומד אחריו, נמצא לפי זה, שיוסף נתן נפשו על כבודה של אמו.

קלג) **בא** לו (הקב״ה) אצל ישראל (לקבל את התורה) אמרו לו נעשה ונשמע, הה״ד (דברים לג, ב) מימינו אש דת למו (רבתי יו״ד הדברות צט). **החלוץ**: „לדעתי דרש מימינו = μαίομαι (verlangen, eifrig begehren) וכמו שמסיים שם״ עכ״ל. אמר **מב״בי**: הראיה מן הכתוב „מימינו אש דת למו״ נוסדת על אסמכתא. כתיב (מ״א כב, יט): „צבא השמים (שנקראו כאן „רבבות קדש״) עומד עליו מ י מ י נ ו״, וכתיב (תהלים קג, כ): מלאכיו ע ו ש י דברו ל ש מ ו ע בקול דברו״, והכא נמי כתיב „ואתה מרבבות קדש מימינו״, מלמד שהקדוש ברוך הוא בא ממלאכיו, העומדים על י מ י נ ו ו ע ו ש י ם דברו ו ש ו מ ע י ם בקול דברו, עם אש דת אל ישראל, שאמרו גם כן „נ ע ש ה ו נ ש מ ע״.

קלד) **בשעה** שנעשה כל העולם קליעה אחת להכעים להקב״ה, הניח עצתם ויצא לו כמה שכתוב (בראשית י, יא) מן הארץ ההיא יצא אשור. אמר רבי שמעון בן לקיש מן העצה ההיא יצא אשור (רבתי אנכי אנכי קנו). **החלוץ**: „דרש ארץ = ὅρος (Zweck, Ziel) או = αἵρεσις (״Vorsatz) עכ״ל. אמר **מב״בי**: על הפסוק: ויקרא אלהים ליבשה ארץ (בראשית א. י) מצינו את הדרש הזה: „למה נקרא שמה ארץ? שרצתה לעשות רצון קונה״ (ב״ר פ׳ ה); ובמובן רצון פותר גם כאן הדורש מלת הארץ ואומר: מן אותו רצון, שהסכימו עליו בעצתם, יצא אשור, וסבת הדרש הוא שיווי השרש רץ, שבשתי המלות ארץ ורצון.

קלה) **ולחנה** יתן מנה אחת אפים (ש״א א, ה) בסבר פנים יפות (רבתי כי פקד ה׳ את חנה קפב). **החלוץ**: „ז״א: אפים הוא כמו נוטריקון פנים יפות (!) אמנם דרש אפים = εὐῶπις (״פנים יפות״) עכ״ל. אמר **מב״בי**: אך למותר הנוטריקון של הז״א וכן גם החכמה היונית של בעל החלוץ, מאחר שמוכח מענין המקראות, שבהם נזכר אפים בלי חיבור מלת ארך או קצר, שמשמעות אפים היא בסבר פנים יפות. פוק, חזי ותשכח, שכך הוא! הכריעה (ד״ה ב. ז, ג), הקידה (שם כ, יח) וההשתחויה אל השם (נחמיה ח, ו) וכן ההשתחויה אל המלאכים (בראשית יט, א), אל השליט (שם מ״ב, ו), אל המלך (ד״ה א. כא, כא) וגם הקידה אל המלך אפים (מ״א א, לא) כלם בסבר פנים יפות.

קלו) **ועתה** אל תיראו אנכי אכלכל אתכם וינחם אתם וידבר על לבם (בראשית נ. כא), אמר ר׳ שמלאי: אמר להון אתון רישא ואנא גופא, אין אזל רישא מה גופא טב. ד״א אמר להם: נמשלתם כעפר הארץ וכחול הים וככוכבי השמים, הרי אני הולך ועושה מלחמה עמהם, אם יכולתי להם הרי אני יכול לכם. ד״א אמר להם: מה יעשה אנטידיקוס של הקב״ה. הקב״ה מברך ואנא מוסיף: אתם הם סידרו של עולם (כנגד) י״א שעות ביום וי״ב בלילה, י״ב חדשים וי״ב מזלות (כנגד) י״ב שבטים, יכול אני לבטל סידרו של עולם? ד״א אמר להם: עד שלא ירדתם לכאן היו המצריים נוהגין בי עבדות, ומשירדתם לכאן הודעתם גינוסיא שלי. ד״א אמר להם: אם הורג אני אתכם, עכשיו יהיו המצריים אומרים: כת של בחורים ראה ואמר אלו אחי הן. תדע לך, שהוא כן, שלאחר זמן מצא עליהם והרגן. ד״א אמר להם: אם הורג אני אתכם, עכשיו יהיו המצריים אומרים: עם אחיו לא משמר אמנה, עמנו על אחת כמה וכמה, לפיכך וינחם אותם וידבר על לבם (פדר״כ נחמו קכו). **החלוץ**: כל אלו הדורשים, מה אמר להם יוסף לאחיו להפיס דעתם, דרשו המלות: „וינחם אותם״ בגוונין שונים. ר׳ שמלאי, האומר: כי בלעדם הוא כראש בלי

גוף ואינו שוה כלום, דרש נחם = ἀναύχενα (ohne Nacken) אותם = ἄτιμος (werthlos). האומר: אם יוכל לנצח אותן הדברים, שאינן בעלי גוף וקיימים לעולם אשר נמשלו אליהם, ינצח גם אותם, דרש נחם = νικᾶν (besiegen), אותם = ἄσωμος (körperlos). האומר: כי לא יסיף מה שבירך הקב"ה, דרש נחם = ἀνεύχομαι (vernichten den Segenwunsch) ואולי גם אותם = εὐθηνία (glücklicher Zustand). האומר, כי אין בידו לבטל מנהג סדרו של עולם, דרש נחם νεοχμοῦν (verändern) אותם = ἦθος (מנהג). האומר, עד שלא באו היו נוהגין בו עבדות ומשבאו נודע גינוסיא שלו, דרש נחם = ἀνακεόμαι (wieder-herstellen, verbessern) אותם ἦθος (Charakter) או = τιμή (Rang). האומר כי יאמרו שאינו משמר אמנה עם אחיו, דרש נחם ἀνεύχεσθαι (Gelübde zurücknehmen ein) אותם αὔθαιμος ("Blutsverwandte") עכ"ל.

אמר מכ"בי: עד מתי, קורא נעים, תשתק על געיית השור באין הבין, ועד מתי תתמהמה על פטפוטים בלי טעם וריח כאלה? הרף ממנו ואני אכלה אותו כרגע, למען יתקיימו דברי חז"ל גם הפעם: „סוף בהמה לשחיטה". הסגנון „דבור על לב" נמצא עוד, מלבד הכא, בששה מקומות אחרים במקרא, וענין כל אחד ואחד מן הכתובים האלה התאים ר' שמלאי אל המלות „וידבר על לבם" דהכא, בעוד שפותרן פעם אחת גם על פי דברי יוסף, הקודמים בפרשת ויגש. בוא עמי, קורא נעים, ואנהגך אל המקומות הנזכרים כסדר הדרשות, שנדרשו עליהם. א) אתון רישא ואנא גופא. בהתוכחה, שהוכיח יואב את המלך דוד, יען בכה על מיתת אבשלום בנו בָּכֹה הרבה, כתיב (ש"ב יט, ח): ועתה קום צא ודבר על לב עבדיך". ומשום מה אמר יואב כך לדוד? כדי שיהיה טוב לראש כלומר אל המלך וטוב לגוף כלומר אל העם, והכא נמי „וידבר על לבם", שצריך שיהא רישא טב וגופא טב. ב) נמשלתם כחול הים. בדברי השם אל הושע בן בארי כתיב (הושע ב, טז): „ודברתי על לבה", ומה שהוא מדבר על לבה נזכר בראש סימן זה: „והיה מספר בני ישראל כחול הים", ולפיכך דיבר יוסף על לב אחיו, שהם נמשלים לחול, אשר לא ימד ולא יספר ואשר יד כל אדם אינה יכולה לחסר אותו, וכיון שנזכר חול נזכרים גם כן עפר וכוכבים, שנמשלים גם בהם. ג) מה יעשה אנטידוקום של הקב"ה. פה פותר הדרשן ענין וידבר על לבם כפשוטו כלומר שדיבר על לבם מה שכתוב ברישא: „ועתה אל תיראו אנכי אכלכל אתכם", ומכוון גם כן אל ענין דיבורו של יוסף בהתודע אל אחיו (שדומה כמעט ממש לדיבורו כאן), באמרו שם (בראשית מה, ה): „ועתה אל תעצבו וגומר כי למחיה שלחני אלהים לפניכם", (ופירוש וידבר על לבם" דיבר עמם בשביל לבם כלומר על אודות דבר, שסועד את הלב והוא הלחם; ואפשר היה הדרשן מכוון אל דברי הכתוב: וידבר על לב הנערה (בראשית לד, ג), שפירושו, לפי דעת הדרשן, היה מדבר על לבה שתהיה אשתו, ואשה נקראת בפי חז"ל „לחם".) ובשביל כך קורא את יוסף אנטידיקוס של הקב"ה כלומר מתנגד, שרוצה לעשות סוף לאלה, שחוסים בצלו של הקב"ה[1]. ד) י"ב שבטים. את פילגש בגבעה לקח הדרשן למשל הי"ב שבטים, לפי שכתוב בה (שופטים יט, כט): „ויחזק בפילגשו וינתחה לעצמיה לשנים עשר נתחים וישלחה בכל גבול ישראל", ומה שכתוב בריש הסימן (שם, שם ג): „לדבר על לבה", הוה אם כן, לפי דעת הדורש, כאלו כתוב „לדבר על לב שנים עשר השבטים (שהרי נתגשמים ע"י הפילגש), ומשום הכי קדריש: „וידבר על לבם, אתם י"ב שבטים שהם סדרו של עולם". ה)

[1] במקום „ואנא מוסיף' צריך לגרוס: „ואנא מֵסִיף" מן סיף כמו מֵסִיר מן סור, כלומר אני אעשה כלה?

הודעתם גינוסיא שלי. אצל חנה כתיב (ש״א א, יג): „היא מדברת על לבה״; אך מה היה תוכן דיבורה? הפסוק יא, שבאותו סימן, יְגַלֶּה לנו ענין הדיבור בלחש באמרו: „ראה תראה בעני אמתך וזכרתני ולא תשכח אמתך ונתת לאמתך זרע אנשים״ כלומר כללו של הדיבור על לבה היה, שיתן לה הקב״ה משפחה, שנקראת גינוסיא בלשון יון, כדי שלא תבוש עוד ולא תוסיף צרתה לענות אותה, וכהאי גוונא דיבר יוסף על לב אחיו: „אתם שמתם קץ לעבודתי והודעתם גינוסיא שלי״ ו). כת של בחורים: כתיב (ד״ה ב. ל, א): וישלח חזקיהו על כל ישראל ויהודה וגם אגרות כתב על אפרים ומנשה לבוא לבית ה׳ בירושלם, וכתיב (שם, שם י): „ויהי הרצים עוברים מעיר לעיר בארץ אפרים ומנשה ועד זבלון ויהיו משחיקים עליהם ומלעיגים בם״; ואם הבן שואל כאן: מי היו המשחיקים והמלעיגים האלה? ואמרת אליו: אלו הבחורים, שדרכם להתלוצץ, שכן כתוב (מ״ב ב, כג): „ונערים קטנים יצאו מן העיר ויתקלסו בו״ וכתיב (איוב ל, א): „ועתה שחקו עלי צעירים״; ואם יוסיף לשאול: מה עשה חזקיהו אחר הנבלה הזאת? וענית ואמרת אליו שנית: שבק את הבחורים ולא פנה אל לעגם, אלא „וידבר חזקיה על לב הלוים המשכילים שכל טוב,״ וכמוהו עשה גם יוסף. על כת בחורים, אשר היו משחיקים עליו ומלעיגים בו בהתחננו אליהם בצרת נפשו, לא ראה, אלא אמר (בראשית מה, ד) „אני יוסף אחיכם״, והדר אמר: (שם מז, א) „ויגד לפרעה אבי ואחי וגומר באו מארץ כנען״. ז) משמר אמנה. על ירושלם, אשר לקחה מיד ה׳ כפלים בכל חטאתיה (ישעיה מ׳ ב) נאמר, שם באותו פסוק: „דברו על לב ירושלם״. ומשום מה יאמר ככה אלהים? משום שהוא משמר אמנה אל האבות על ידי שמקיים לבניהם את ההבטחות, שנשבע להם; ובמובן זה פותר הדרשן את סוף דברי יוסף אל אחיו: וידבר על לבם, שישמור להם על מה שיבטחם.

קלז) **כל** פעל ה׳ למענהו (משלי טז, ד), אלו בעלי תורה (ילקוט כתובים רמז תתקנג). **החלוץ**: „דרש למענהו מן μανϑάνειν (Lehren״) עכ״ל אמר **מכ״בי**: כשאקיף כמו חנוני, אמצא, כי בדעת אין עני כמו החלוץ, היוני. כי לולא כן, איך עלה על דעתו להוציא מן לשון יוני סמך לדברי הדורש, מאחר שיש לנו יד לתלות ענין זה בדרושים, הנזכרים כפל כפלי כפלים בתלמוד ובמדרשים?? בוא עמי, בעל החלוץ! אקחך בתנוך האזן ואוליכך אל המקומות, שמשם יופיע אור על המאמר שלפנינו והסתום רק בשביל כך, לפי שתפס הדורש לשון קצר ולא האריך בו כל צרכו. — הדורש ראה, שהלמ״ד במלת „למענהו״ נקוד פתח ואם כן אינה קאית המלה על הקב״ה, אלא על אחר ופירושה: „אל הַמַּעֲנֵהוּ״; ומשום הכי, כשפתח ואמר: כל פעל ה׳ למענהו אלו בעלי תורה״, הניח ליסוד דבריו שני דרושים הללו: א): „בשביל עוסקי התורה, העולם עומד, שכן אמרה חנה (ש״א ב, ח) כי לה׳ מצוקי ארץ. ומי הם מצוקי ארץ? אלו עוסקי התורה, שבזכותם הושתה התורה שנאמר (שם) וישת עליהם תבל״. (תנחומא בראשית.) ב): „כי השתות יהרסון צדיק מה פעל (תהלים יא, ג), רב יהודא ורב עינא. חד אמר אלו חזקיה וסיעתו נהרסים, צדיק מה פעל. היכא אשכחן צדיקי דאיקרו שתות? דכתיב: כי לה׳ מצוקי ארץ וישת עליהם תבל״ (סנהדרין כו:). משתי דרשות הללו נראה, שעל עוסקי תורה העולם או הכל (das All) עומד, והעוסק בתורה נקרא „מַעֲנֶה״ על שם הכתוב: „תען לשוני אמרתך״ (תהלים קיט, קעב) כלומר שלשונו מסכמת עם אמרת או תורת ה׳, והכונה אם כן, לפי דעת הדורש, בפסוק דמשלי: כל פעל ה׳ בשביל אותו איש, המסכים עמו בתורתו.

קלח) **אמר** ר׳ תנחומא: שמענו מה שאמרת למשה בסנה. אמרת למשה בסנה: גלוי וצפוי לפני, שהן עתידין להכעיס אותי, אלא אני גואל אותם. ומניין

שאמר לו הקב"ה כך? דכתיב (שמות ג, ז) ראה ראיתי את עני עמי במצרים (דברים רבה פ' ג). החלוק: „יפ"מ: ראה ראיתי את עני עמי ובעגל כתיב קול ענות אנכי שומע ע"כ. אין ספק שדרש עני = ἀνία, ἀνιᾶν ("Verdruss verursachen, Verdruss) עכ"ל. אמר מכ"בי: אם נשמע מה שנדרש על הפסוק: „ויאמר ה' ראה ראיתי" במקומו, אז נראה, שהדרוש קאי על מלת „ראיתי" ולא על מלת „עני". זה ענין הדרוש הנזכר: „ראה ראיתי, ראיתי לא נאמר, אלא ראה ראיתי. אמר לו הקב"ה: משה! אתה רואה רְאִיָה אחת ואני רואה שתי רְאִיוֹת. אתה רואה אותן בָּאין ומקבלין תורתי, זהו ראה. ר א י ת י, זו מעשה העגל שנאמר (שמות לב, ט) ר א י ת י את העם הזה. כשאבוא לסיני ליתן להם את התורה, אני יורד בטטראמולין שלי, שהן מתבוננים בם ושומטים אחד מהן ו מ כ ע י ס י ם אותי בו, אף על פי כן איני דנם לפי המעשים, העתידין לעשות, אלא לפי הענין דהשתא" (ש"ר פ' ג), ודרוש זה מסכים מכל צד עם דברי רבי תנחומא דהכא.

קלט) **ותשא** כל העדה ויתנו את קולם וגומר (במדבר יד, א), זה שאמר הכתוב (ירמיה יב, ח) „נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה" ועל אותו הדור אמר ישעיה: „ביום נטעך תשגשגי ובבקר זרעך תפריחי" (ישעיה יז, יא), עד שלא בא השרב, פרחת. „נד קציר ביום נחלה (שם, שם), ביום שאמרתי ליתן לכם נחלת אבותיכם עשיתם קלון בעולם (תנחומא שלח). החלוק: „דרש נד = ὄνειδος (Schmach, Schimpf) קציר = ἐξερεῖν (bekanntmachen). בילקוט (תורה רמז תשנג) נעשיתם כרוז בעולם" עכ"ל. אמר מכ"בי: הדרשן פ ת ר את המלות „נד קציר" כפשוטן, רק ד ר ש אותן בודאי על דרך הדרש, שנזכר בילקוט ישעיה רמז תיט: „נד קצירו נדנדתם עליכם קצירן של מלכיות, קצירן של יסורין, קצירו של מלאך המות, ביום שאמרתי ליתן לכם נחלת אבותיכם"; ועל ידי מה הבאתם אותם לתנועה וגרמתם, שיבואו עליכם שלושה הקוצרים האלה? על ידי שנשאתם קול בעולם ובדמסיים שם: „ואמר הקב"ה אתם בכיתם בכיה של חנם ואני אקבע לכם בכיה לדורות." **עשיתם קולן**, או „נעשיתם קלון" (במדבר רבה פ' טז) הוא טעות, שהרי הכתוב אומר „ותשא" ולא „ותעשה", ומשום הכי צריך לגרוס „נשאתם קלון" כלומר נשאתם קול, כי כמו שהצפרדעים נקראים „קלנין" לפי שמשמיעים קול גדול (ילמדנו וארא) ועל בנות ישראל נאמר, שאינן קלניות (תנחומא נשא) כך נקראת הצעקה עצמה „קלון"; ואם נאמר, שהוי"ו באה להורות, כמו על הרוב, שהלמ"ד קמוצה ושצריך לקרות „קָלֹן", אז גם גירסת הרבות נבונה ופירוש „נעשיתם קלון" הוא: נעשיתם צעקן, שהוא לגנאי, ועם פירוש זה מתאימים דברי הילקוט: נעשיתם כרוז", מאחר שענין כרוז הוא הַשְׁמָעָה על ידי קול.

קמ) **ויטו** אחר הבצע (ש"א ח, ג), ר' מאיר אומר חלקם שאלו בפיהם. ר' יהודה אומר מלאי הטילו על בעלי בתים. ר' עקיבא אומר קופה יתירה של מעשר נטלו בזרוע. רבי יוסי אומר מתנות נטלו בזרוע (שבת נו.). החלוק: „ר"מ דרש בצע = βοάω, βώσω (mit Geschrei fordern) ור"ע ור"י דרשו בצע = βιάζω ("zwingen vergewaltigen) עכ"ל. אמר מכ"בי: הון, הנקנה בהשתדלות רבה על ידי ערמה ותתבולה, נקרא בכתבי הקדש בצע סתם; אבל הון, הנקנה על ידי שוד וחמס, זה נקרא „בצע רע" (חבקוק ב' ט) או בצע מעשקות" (ישעיה לג, ט). בבצע הראשון משתעין רבי מאיר ורבי יהודה, לפי שדורשין רק פלגא דסיפא הקרא „ויטו אחר הבצע", ורבי עקיבא ורבי יוסי משתעין, בבצע האחרון לפי שדורשין את הסיפא כולה, שמסיימת עם המלות „ויטו משפט", ולפי

זה היה בצעם בצע רע או בצע מעשקות. מלת נָטוּ בקל, הנזכרת קודם, תורה על הנטיה והחימוד לרשת הון לא לו גרידא; ומלת נַטּוּ בהפעיל, הנזכרת בתר הכא, תורה על הרבה יותר מזה והוא: שהנטיה לבצע נתמלאה על ידי כח וכפייה, ולפיכך מוסיפין ר׳ עקיבא ור׳ יוסי מלת „בזרוע״ על דבריהם, בעוד שר׳ מאיר ור׳ יהודה משמיטין אותה. והראיה, שהיפרש זה בין דברי הדורשים נכון, מוכחת גם כן מסגנון לשונו של כל אחד ואחד. „רבי מאיר אומר חלקם שאלו בפיהם״ רק חלקם ולא יותר, שאלו ולא הוציאו בכח, כי מה ששאלו היה רק בשביל כך, כדי שלא ישתכח להנתן להם. „רבי יהודה אומר מלאי הטילו עליהם״ כלומר סחורה נתנו להם כדי להרויח בה, אבל גזל וכפייה היו רחוקים מהם; אבל „רבי עקיבא אומר קופה יתירה״ יותר מן הראוי ולא כפי משורת הדין, ורבי יוסי אומר „מתנות״, דברים הניתנים ברוח נדיבה ולא על ידי אונס, ולפיכך שייך לומר בשניהם „נטלו בזרוע״.

קמא) **מעשה** שנכנסו שבעה זקנים לעבר את השנה בבקעת רימון, ומי היו? רבי מאיר ורבי יהודה ורבי שמעון וכולי ועמדו משם בנשיקה. וכל מאן דלא הוה ליה גולה הוה חבריה קטע פלגא דגולתיה ויהב ליה. ולמה הוון עבדין כן? דהוון כולהון דרשין הדין פסוקא מן שבע שבע אפין אשירה נא לידידי שירת דודי לכרמו (ישעיה ה׳ א) וקלסין לאחרייה מה אשכח אפוי בגוה. אמרין רבי שמעון בן יוחי הוה (ירושלמי חגיגה ריש פ׳ ג). **החלוץ**: „המפרשים פירשו: כל מי שלא היה לו כסות או טלית לדרוש בו, חתך חברו טליתו או כסותו ונתן לו לכבדו, ורשב״י היה זה שנתנו לו, עיין שם. אבל מה ענין חצי כסות או טלית לכבד בו או לדרוש בו? הנשמע מיום, שהיו מכבדין את האדם בחתיכת בגד או טלית לדרוש? ולולא דמסתפינא הייתי אומר בבאור הספור הזר לכאורה, כי גולה כאן אין ביאורו כסות או טלית, כי אם = κόλλον (מאכל) או = γυλιός (סל מאכלים) ומעשה שהיה כך היה: קצת מהנכנסים לעבר, ואולי גם רשב״י מהם, לא זמנו להם מאכל לסעודת מצוה זו; וכאשר עלה עליו הגורל לדרוש גם הוא המקרא: אשירה וגומר, אשר כבר דרשו בו חבריו כמה אנפי, השכיל לרמז זה בדרך הלצה ודרש אשירה נא (כמו אשורה מן תשורה כלומר אתן תשורה) לידידי, שִׁירַת (שירותא, ארוחת) דודי = ἐδωδή (מאכלים טובים) לכרמו = χρῆμα (לצרכו) או = χάρμα (לשמחתו) כלומר אתן חלק בסעודה לידידי לצרכו או לשמחתו, ודי להכימי ברמיזא וקלסוהו על אשר העיר את לבבם לכך, ונתן כל אחד, שהיה לו סל מאכלים, חלק לחברו, שלא היה לו, וכבר מצאנו מלת קטע להוראה זו (ירוש׳ שבת פ׳ ו, ה׳ ד שביעית פ׳ ו, ה׳ ג ונדרים פ׳ ט, ה׳ ג). ולפי משמעות לשון הירושלמי לא היה רשב״י מקבל המתנה, כי אם הדורש והמעורר את חבריו לשתף גם אותן, שאין להם, בסעודת מצוה זו״ עד כאן לשונו הנפתלה. אמר מכ״בי: מאחר אשר הסכן הסכנת, קורא נעים, עד כה לראות, שאיני חושש בנזק הזמן ובאיבוד הוצאת הדפוס להוציא כל רוח הכסיל, זה בעל החלוץ, לפיכך הבאתי גם פה, באשר היתה ההוללות המוגשמת לנגד עיני וזרות מאין כמוה קראתי במו פי, את כל פטפוטיו מלה במלה, למען תראה בעצמך ותשפוט שפוט, כי בצדק אסיים מחדש את דבריו עם „עד כאן לשונו הנפתלה״. לא אפרוז בזה על המדה! נפתלה היא כמו בבחינת מהלך רעיוניו וכמו בבחינת סגנון לשונו. — השבעה זקנים נכנסו לעבר את השנה ודרשו אגב גררא את הפסוק: אשירה נא לידידי בכמה אפין, אך איה איפוא כאן אפילו רמז קטן לסעודת מצוה וסל מאכלים טובים או תשורה, וארוחה לצורך שמחה מאן דכר שמן? במוח המבולבל של בעל החלוץ נמצאים כל אלו; אך בודאי

אני שוגה אם אומר: כי כל אשר שמע פה חלומותיו של שור, לא יתאו למאכלו ולא יארח לארוחתו, ואם הוא עושה לשמחתו את צרכיו, לא יתערב זר בשמחתו זו, לפי שלא יערב ריח רע לשום אדם. לך מנגד לאיש כסיל, קורא נעים, ובוא אתי ואלמדך דעת! — — הפעם אני דורך בעקבות בעל החלוץ, לפרש את המלה „גולה" על פי שפה זרה, מאחר שאין לה, בבחינת הענין דכאן, סמך במקרא או בתלמוד ובמדרשים, ולפי שהיא הציר, שעליה סובב כמעט עיקר הענין של המאמר, לפיכך אפרש אותה תחלה בפני עצמה ואחר כך את המאמר כולו. — — „גולה" דכאן היא המלה Gula בלשון רומי, שהוראתה בכלל: ושט, בית הבליעה, גרון, ובפרט: טעם (der Geschmack) כמו שמבואר בהרחבה באוצר מלין לשון רומי לשעללער, ערך Gula. בהמושג „טעם", שמושבו בחיך וסמוך אם כן אל הוושט או הגרון שזכרנום, משתמש העברי ועמו כל העמים הנאורים כמו במובן גשמי (שמות טז, לא) כן גם במובן רוחני (משלי יא, כב). הדבר, שנהנין ממנו בהבה ובעונג, עליו יאמרו: שהוא טוב טעם; ובן בהפך, הדבר, שאין מרגישין בו שום הנאה, הוא חסר טעם, יהיה הדבר גופני או רוחני. הדבר הזה ראיתי להקדים, למען יהיה לך, קורא נעים, למורה דרך בנבכי המאמר שלפנינו, שבם נלך עתה מהחל ועד כלה: זקנים. אלו תלמידי חכמים, שהרי „אין זקן אלא מי שקנה חכמה" (קידושין לב:), ודוקא אלה, שמוכתרים רק בכתר תורה בלבד, מורשאים ליכנס ולעבר את השנה, אבל „מלך וכהן גדול אין מושיבין בעיבור השנה" (סנהדרין יח:); והטעם על זה הוא: לפי כשיהיה בין המעברין אחד, ששני כתרים בידו ר"ל כתר מלכות או כתר כהונה נוסף על כתר תורתו, לא יהין בעל כתר אחד להשיב על דברי בעל של שני כתרים מפני הכבוד. בנשיקה. תלמידי חכמים, כשעוסקין בתורה בשער, אינן זזין משם עד שנעשין אוהבין זה את זה (קידושין ל:), ודרך האוהבים לנשק איש את אחיו; ואפשר היו נוהגין בכך, משום שנשיקה לת"ח היא בכלל ואת יראי ה' יכבד (תהלים טו, ד) וכמו שדרשו על יהושפט מלך יהודה (כתובות קג:). **וכל מאן דלא הוה ליה גולה.** בפרקי אבות, פרק חמישי, מונין ארבע מדות בתלמידים וארבע מדות בהולכי בית המדרש, ואני אמנה פה מדה אחת בתלמידי חכמים, שהיא נחלה לקצתם והסרה לקצתם. יש תלמידי חכמים, שלא לבד שהם עמוסים בתורה ובחכמה, שקראו ושנו הרבה ויש בידם שמועות מרבותיהם וגם סברות והשערות עצמן, אלא מחוננים ומוכשרים גם כן מאת הבורא יתעלה לדעת מה לדבר ואיך לדבר, מתי העת לדבר ואיה המקום הנכון לדבר. כל מוצא פיהם מסודר ונשקל בפלס ההגיון, ואם יטיפו על העם את מלתם, אז הוצק חן בשפתותם וכל דבר דבור על אפניו. אך לעומת אלה ישנם אחרים, שבקיאים בכל חדרי התורה והם בית עקד ספרים במלוא מובן המלה, אך מנע אלהים מהם את הכשרון לדבר ולכוון את השעה לדבורים. פעם תורתם בתוך מיעם לגמרי ואינן יכולים להוציא מחשבותיהם מן השפה לחוץ כלל, ופעם לא יכונו יחד דבריהם על שפתם, אלא ערב רב עולה אתם והם באין סדרים. על הראשונים יאמרו בני אדם: לאלה יש טעם (diese haben Geschmack), ועל האחרונים יאמרו: אלה הם חסרי טעם (diese sind geschmacklos); וממין תלמידי החכמים האחרונים היו בין השבעה זקנים אחד או שנים, ולפיכך הוא אומר: „וכל מאן דלא הוה ליה גולה" כלומר מי שלא היה לו טעם לסדר דבריו כהוגן[1]) פלגא דגולתיה. כדרך בני הישיבה (תענית ח.),

---

[1]) אודה את ה' בכל לבי, שמצאתי און לי על השערתי זאת בדברי הירושלמי עצמו (נדרים פ' ט' ה' יא), זה לשונו שם: „ומה תלמוד לומר המעלה עדי זהב על

שיסדירו משנתם למי שלימודו קשה עליו כברזל, בשביל שמשנתו אינה סדורה עליו, הוה נמי מסייע חבריה דבר נש, דלא הוה ליה גולה או טעם, ויעמוד לימינו כדי שיוכל להסביר דעתו באופן ומקובל על האזן; אך בשביל שהיה העזר הזה רק לפי שעה, ובעת שנתפרדה החבורה ולא דיבר עוד אחר מגרונו של החסר טעם נשאר זה במעמדו הרגיל, לפיכך קורא את העזר הזה „פלגא דגולתיה" כלומר חצי האצלת טעם. **שבע שבע אפין**. אמנם לא רק אחד לבדו עמד לימין החסר טעם ויאצל עליו מרוחו, אלא כל זקנים הנכנסים היו דורשין את הפסוק: „אשירה נא לידידי שירת דודי לכרמו" בשבע פנים, (החסר טעם בבקשתו, שיהיו חבריו בעזרו, וששה הנותרים בעמדם על ימינו, נמצא לפי זה, שנדרש פסוק זה בשבע אפין) כלומר שצריך כל אחד ואחד להסביר דברי חבירו ולעסוק עמו בעסקו בתורה, שהתורה נקראת כרם (ילקוט משלי רמז תתקסא) והעסק בה שירה (חגיגה יב:).

קמב) **משגיח** מן החלונות (ש"הש ב, ט), מבין אצבעותיהן של כהנים, מציץ מן החרכים (שם), בשעה שפושטין את כפיהן (תנחומא נשא כגירסת הילקוט תורה רמז תשי ולפנינו משובש). **החלוץ**: „בעל עץ יוסף מביא נוסחאות הרבה (נשא פ׳ יא) משגיח מן החלונות, מבין כתפיהן. מן החרכים, מבין אצבעותיהן, ואומר שכן עיקר. ולדעתי העיקר כנוסחת הילקוט והדורש הבין חלון = ἧλος (אליון, אצבע. ראה תנחומא תבא) ומלת חרכים חלק לשתים כזה: חר כים, והבין חר = χείρ (Hand), כים = χεῦμα (ausbreiten). הרקנטי בפסקיו (סימן לז) מביא בשם ר׳ נסים נוסחא משונה קצת בשם המדרש, ונראה שכונתו לילמדנו, שהיה לפניו הנוסחא כבמדרש נשא, הנזכר לעיל" עכ"ל. אמר מכ"בי: בעל החלוץ בוחר בגירסת הילקוט ופוסל את גירסת התנחומא, לפי שרוצה גם כאן להשפיק בילדי נכרים ולפרש את שתי המלות „חלונות — חרכים" על פי שפת יוני; אך אני מקיים את גירסת שניהם וגם הנוסחאות, שהביא בעל עץ יוסף, לפי שראי זה כראי זה, כולם מתכוונים לדבר אחד, אלא שיש שינוי בסגנון הלשון בלבד. זה הוא תוכן המאמר: כתוב אחד אומר (דברים כו, טו): „השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל" כלומר בלי אמצעי, וכתוב אחד אומר (במדבר ו, כז): „ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם" כלומר בשעה, שהכהנים יהיו פורשין את כפיהם אז יברכם השם, כיצד יתקיימו שני הכתובים האלה? מלמד שהקב"ה משגיח מן החלונות ומציץ מן החרכים שבשמים בשעה, שהכהנים פושטין אצבעותיהן; ומי שיעיין בגירסת התנחומא יראה, שאינה משובשת כלל, אלא תסכים לגמרי עם גירסת הילקוט, אם גם חסרין איזו מלות בראשה. כך צריך לגרוס שם: משגיח מן החלונות, מה (כלומר

לבושכן? שהיה שומע טעם הלכה מפי חכם ומקלסו", ולפי זה נקרא טעם כל דבר או הסברא, שנותנין על דבר-„לבוש", ואם כן הוא, אין אנו צריכים לפרש מלת „גולתא" על פי לשון רומי, אלא להניח לה את מובנה הרגיל בתלמוד והוא: לבוש או בגד, ומי שיודע להסביר דבר היטב, עליו יאמרו: שהו מלביש את הענין בצורה נאה, ועל פי השאלה קורין בכל הלשונות המפורסמות את דרך נתינת טעם על הרעיון במתק שפתים (die Einkleidung) כלומר הלבשה, ולזה אשר ה׳ לא חננו בחן שפה ובטוב טעם, לזה עזרו חביריו, שהיו יודעים לדבר צחות, עם חצי הַלְבָּשַׁת רעיוניו במלין נעימים ומתוקנים. ולדעתי ענין „הוא יאה וגולתיה יאה", שנזכר בבבא בתרא דף קיא עמוד א׳ בודאי: „הוא יאה וטעמיה יאה", וכמו כן דברי רבי אבא (ביצה לח:) „גולתיכו" שקלי׳ הדור אחיכו עליה" גם כן מענין זה. רבי יוחנן ורבי חנינא ורבי זירא אחיכו על רבי אבא בשביל מלתא דשמעתתא שאמר, והוא הוכיח אותם על אדות דבר זה ואמר: אם בעל המאמר לקח טעם מפיכם אחרי כן תוכלו לשחוק עליו, אבל לשחוק בלי נתינת טעם אינו נכון ואינו כשורה.

מהו בין החלונות ?) בין אצבעות של כהנים. מציץ מן החרכים, בשעה שפושטין כפיהם״, ונוסחא שלימה זו היתה לעיני בעל הילקוט ומפנה העתיק.

קמג) **בשעה** שפוסקים גדולה לאדם, פוסקים לו ולזרעו עד סוף כל הדורות שנאמר (איוב לו, ז) לא יגרע מצדיק עיניו ואת מלכים לכסא ויושיבם לנצח ויגבהו (זבחים קב.). **החלוץ**: „נראה, שדרש עיניו = ἔγγονοι, υἱωνός (Enkel, Enkelin״) עכ״ל. אמר **מכ״בי**: בכיון העתקתי את הפסוק כולו (שור מעתיק רק: „לא יגרע מצדיק עיניו״ ומחליף שתי פעמים את הרבים ביחיד, כי „עינו״ נאות יותר אל המלה היונית מן עיניו), למען תראה ותבין מיד, שהדרשה והראיה מן הפסוק מתאימות מכל צד וכי נכונה אדבר, שהדרשה מוסבת על המלך דוד. דוד נקרא צדיק (ש״ב כג, ג) וכתיב ביה (יחזקאל לז, כד): „ועבדי דוד מלך עליהם״, והדר כתיב (שם, שם כה): „וישבו עליה המה ובניהם ובני בניהם עד עולם ודוד עבדי נשיא להם עד עולם״, והרי פסקו לו גדולה ולזרעו עד סוף כל הדורות.

קמד) **ר׳** יוחנן אמר: עדתו של יוחנן בן קרח אין להם חלק לעולם הבא. מאי טעמא? (הושע ה, ז) בה׳ בגדו כי בנים זרים ילדו עתה יאכלם חדש חלקיהם (ירוש׳ סנהדרין פ׳ י, ה׳ ד). **החלוץ**: „יפה מראה: עתה יאכלם משמע, שאוכלים חלק עולמם בחייהם ופירוש חדש: החדש נכנס וחדש יוצא (נגרר אחר הבבלי קדושין לדרשא אחריתא) ואפשר דרש גם כן חלקיהם על הנחלקים מכלל ישראל, עד כאן. בעיני אין שום ספק, כי דרש: חדש = ᾅδης (Hades, גיהנם) והמאמר מבואר בטוב טעם״ עכ״ל. אמר **מכ״בי**: אצל קרח ועדתו כתיב (במדבר טז, ל): ואם בריאה יברא ה׳; ולפי שמצינו לשון ברא בחיבור חדש (ירמיה לא, כב) כי ברא ה׳ חדשה, לפיכך דורש, שהבריאה החדשה אכלה את חלקיהם, שהיו צפונים להם לעתיד.

קמה) **עשרים** ואחד יום מיום שהובקעה העיר ועד יום שחרב בית המקדש. אמר ר׳ אבונה סימנא מקל שקד אני רואה (ירמיה א, יב), מה הלוז הזה משהוא מוציא את ניצו ועד שהוא גומר את פירותיו עשרים ואחד יום, כך מיום שהובקעה העיר ועד יום שחרב הבית עשרים ואחד יום (ירוש׳ תענית פ׳ ד, ה׳ ח). **החלוץ**: „מה ענין הכתוב הזה לסימן חרבן הבית? אולם הדורש הבין אני רואה — ἀναιρεῖν (zerstören) ויתייחס מאד להמבוקש בו, והמובן פשוט״ עכ״ל. אמר **מכ״בי**: פה הגיעה טפשות של בעל החלוץ, על ידי שאלתו אשר שאל, עד מרום קצה. הכי יאמין, שהדרשן השתמש בפסוק זה רק לסימנא דכ״א יום ולא היה נותן בו גם סימנים אחרים? כבר מלתי אמורה כמה וכמה פעמים, שאין לנו שיור מן הדרושים העתיקים כי אם ראשי פרקים, וכן הדבר גם כאן. שלושה סימנים או רמזים נזדמנו כאן לפונדיקי אחד, ואל כולם היה הדרשן מכוון, אם גם לא נמצא לפנינו כי אם רמז אחד והוא: שיווי מספר הימים של המקל שקד או הלוז עם החורבן. על הרמז הזה נוכל להוסיף עוד רמז אחר והוא: שהפורענות והרעה, שמביא הקב״ה על החוטאים בנפשותם, נקראין (ישעיה י, ה) „שבט״ או (מיכה ו, ט) „מַטֶּה״, ואם כן לא דבר זר הוא אם נקראין כאן „מקל״, וכן גם רמז שלישי והוא: שהקב״ה **שוקד** על **הרעה** כהיכא דכתיב (דניאל ט, יד) „וישקוד ה׳ על הרעה ויביאה״. ועכשיו, כשתאחז בחוט המשולש הזה, האם לא תגיד, קורא נעים, בפה מלא: שמצא הדרשן בכתוב זה מקום להתגדר ולעשות ענינו לסימן חרבן הבית? פני שור מהשמאל, היום כמו מתמול, ועד קץ הימין, לא יביט לימין.

קמו) **אמר** ליה רב נחמן לר׳ יצחק: מי שמיע לך אימת אתי בר נפלי? אמר ליה. מאן בר נפלי? אמר ליה: משיח. משיח בר נפלי? אמר ליה: אין, דכתיב (עמוס ט, יא) ביום ההוא אקים את סכת דוד הנופלת (סנהדרין

צ״ו:). **החלוק**. „רש״י: את סכת מלכות דוד שנפלה, להכי קרי למשיח בר נפלי, ע״כ. ואחריו נגרר המשביר. בילקוט (נביאים רמז תקמט) בר נפילי[1]) לדעתי אין ספק, כי נפילי = νεφέλη (Wolke) וקראו למשיח בר נפילי על פי הכתוב (דניאל ז, יג) וארו עם ענני שמיא. אמר ר׳ אלכסנדרי: רבי יהושע בן לוי רמי כתיב וארו עם ענני שמיא כבר אינש אתי וכתיב (זכריה ט, ט) עני ורוכב על חמור, זכו עם ענני שמיא לא זכו עני ורוכב וגומר (סנהדרין צח.). וראה (תנחומא תולדות) מהו ענני זה משיח שנאמר וארו עם ענני שמיא וכולי. ור׳ נחמן ור׳ יצחק לתומם אשתבשו״ עכ״ל. אמר מכ״בי. רב יצחק לא אישתבש כלל, שהרי לא הוית ליה שום ידיעה ממציאות בר נפלי ושמשיח איקרי כך, ואם כן לא נוכל לתבוע אותו לדין על ענין, שלא נודע לו: אבל ר׳ נחמן אישתבש, בהביאו לראיה את הקרא דעמוס, קרא שאינו מְכֻוָּן לענין המדובר ואשר ממנו מוכח, שגם ר׳ יוחנן לא ידע עוד בבירור טעם קריאת השם בר נפלי. כי איך יתכן לומר, שמשום שהלשון „נפלי״ נופל על לשון „נופלת„ לפיכך איקרי משיח בר נפלי, הלא ביאת הגואל תהיה בזמן אחד עם הקמת סכת דוד, ולפי זה יותר נכון לקראו על שם המלה „אקים״ בר מוּקָמָה ולא בר נפלי? אבל באמת נראה, שהיה מקובל אצל ר׳ נחמן, שמשיח איקרי בר נפלי על שם נפילה, אלא שנזדמן בפיו פסוק שלא כהוגן כשרצה לתת סימן לדבריו, ואם נשמע הטעם של קריאת השם בר נפלי, אז שוה הוא לנו אם נביא רק סימן ולא ראיה לדבר מפסוק אחר; ולפיכך אני אומר: כמו שנודע לנו מן הקבלה, היו ימי שני חיי דוד המלך שבעים שנה, וכמו שנודע לנו עוד מן ההגדה הקדושה (heilige Legende) נגזר עליו להיות נפל אשת בל יחזה שמש, אלא „שחיסר אדם (הראשון) שבעים שנה משנותיו ונתן לדוד בן ישי״ (במד״ר פ׳ יד) ונשען על ספור הגדה זו היו קוראין את המשיח, שהוא חוטר מגזע ישי, בר נפלי כלומר בר הַנֶּפֶל או בנו של דוד (אם גם שם זה לא היה מפורסם כל כך), ודוד המלך בעצמו סמך את הדבר (כלומר במה שהיה מזומן להיות נפל, בכלל דברי הקרא (תהלים קמה, יד): „סומך ה׳ לכל הנופלים״, מאחר שנעתר הקב״ה לאדם הראשון (ילקוט תורה רמז מא).

קמז) **אמר** ר׳ יוחנן: ששה חדשים נתעכבה שכינה לישראל במדבר שמא יחזרו בתשובה, כיון שלא חזרו אמר: תיפח נפשן שנאמר (איוב יא, כ) ועיני רשעים תכלינה ומנוס אבד מנהם ותקותם מפח נפש (ר״ה לא.) **החלוק**: „ראיתי להמשביר שכתב: לא נבין מאין לקח דרשתו מפסוק זה ומה הגיע לו לדרוש משך הזמן לששה חדשים? לדעתי כוון ר׳ יוחנן למלה יונית μήν (חדש) וכן דרש ששה חדשים נתעכבה וכולי שנאמר ומנום (כאלו היה כתוב: ו׳ מנום) כלומר אחרי שעברו ששה חדשים אבד (ונסתלק מהם) ותקותם אחר כך היה למפח נפש״ (המשביר ערך מנוס). ולדעתי דרש ר׳ יוחנן עיני = ἔννοια (bedenken) מנוס = μονή (עכבה) כלומר כלתה העת, שניתנה להם לשום לבם לחזור, והעכוב, שנתעכבה שכינה, אבד מהם. ומה שהקשה: מה הגיע לו לדרוש משך הזמן לששה חדשים? לא קשה: כי מבואר שם בפירוש: בעשרה בטבת

---

[1]) מה שאומר יה״ש, כי בילקוט נביאים כתוב „נפילי״, ביו״ד אחר הפ״א, ותולה בכתיבה זו את השערתו, כי המלה בצורה זו דומה אל המלה היונית, הוא, לפי דעתי, שקר מוחלט. חפשתי בכמה וכמה הוצאות הילקוט חדשות וגם ישנות ובפרט בההוצאות: פראנקפורט דאדרה משנת תסט, ליוורנו משנת תך ופראנקפורט דמיין משנת תמז, ובכולם מצאתי נפלי בלי יו״ד אחר הפ״א; ומאחר שגם בגמרא שלנו כתוב „נפלי״, אין זה כי אם זיוף חדש של יה״ש לאחוז בו עיני הקורא, שהמלה התלמודית והמלה היונית שוין במבטא מכל צד. אמנם, משום שהחיוב עלינו להפוך בזכותו של אדם, לפיכך אני אומר, שמשום הכי הוסיף יה״ש יו״ד מדיליה, כדי להראות, שעודנו הוא מחזיק ביו״ד (Jude) ולא הפר ברית אחים מכל וכל.

יום שסמך מלך בבל על ירושלם עד שבעה בתמוז שהובקעה העיר עכ״ל. אמר מכ״בי: כמו שנובעים דברי חז״ל על היותר מן הקבלה, היה להם גם כן בקבלה, שעיכוב השכינה במדבר, לתכלית התשובה של ישראל, היה ששה חדשים; ולפי זה לא עלה על דעת חז״ל מעולם להביא ראיה מן הפסוק דאיוב על עיכוב זה, אלא על תולדות עיכוב של חנם במשך ששה חדשים, שמאחר שממתין הקב״ה לרשע ששה חדשים כדי שיחזור בתשובה והוא אינו חוזר, אז יעזבנו ביד המות (מפח נפש) ולא ישאיר לו נין ונכד (אבד מנוס מנהם), ולעיכוב זה מצאו רמז במקרא (מ״ב טו, ח־י.) שם יסופר: שזכריהו בן ירבעם, אשר לא סר מחטאת ירבעם ויעש הרע בעיני ה׳ כאשר עשו אבותיו, מלך בשומרון ששה חדשים כלומר משך זמן, שנתן לו הקב״ה לחזור בתשובה; וכשלא חזר, חרץ השם משפטו למות שנאמר: „ויקשור עליו שלום בן יבש קבל עם וימיתהו״ ולא זו בלבד, אלא אפילו בן לא הניח, שישב אחריו על כסא המלוכה, והרי נתקיים בו סיפא דקרא דאיוב.

מח) **אם** זכה הוא לשמים, הרי הוא מגרשה; ואם לאו, סוף שהיא קוברתו שנאמר (דברים כד, ג) או כי ימות האיש האחרון, ראוי היה זה למיתה, שהאשה הזאת הכנים לתוך ביתו (ירוש׳ סוטה פ׳ א, ה׳ ז). **החלוץ**: „דרש או כי = ἀράς (Verwünschung״) עכ״ל. אמר **מכ״בי**: הדרשן דורש מקרא קצר, כי לפי דעתו היה ראוי לכתוב כך: „ושנאה האיש האחרון וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו. או כי ימות האיש האחרון, אשר לְקָחָה לו לאשה ואשר הפץ לכתוב לה ספר כריתות ולתתו בידה ולשלחה מביתו אך לא הצליח לגרשה״; ואם כך פירושה של סיפא דקרא, בצדק מוכיח הדרשן: שהראשון, לפי שזכה הוא לשמים, עלתה בידו לגרשה, והשני, שלא זכה, סוף שהיא קוברתו מבלי שתעלה בידו לגרשה, והוא בשביל שלקח לו אשה, שכבר נמצא בה ערות דבר, תחת אשר היה עליו החיוב לקחת לו אשה הגונה כדי שתוליכנו בדרך טוב, ואם כן ראוי היה זה למיתה:

מט) **אמר** ר׳ יעקב בר אחא בשם רבי לעזר: ומבשרך אל תתעלם (ישעיה נח, ז), זו גרושתו (ירוש׳ כתובות פ׳ יא, ה׳ ג). **החלוץ**: „בעל יפ״מ נדחק במה שדרש בשרך על הגרושה. אולי הבין בשר βασσάρα (אשה רעה) על שציערה את בעלה והיה מוכרח לגרשה וכמעשה דאתתיה של רבי יוסי הגלילי, המסופר שם״ עכ״ל. אמר **מכ״בי**: עד מתי, שור! אתה מכלה זמנן של תלמידי חכמים ותכריחם ללכת אחריך על כל צעד וצעד ולהעיר על דברים קלי הערך, אשר אפילו תנוקות של בית רבן יודעין אותם? האשה נקרא בשר (בראשית ב, כג), ואם האיש יגרשה, הרי זה מתעלם ממנה והיא בשר, שנתעלם מן העין. ואם ישיבני בעל החלוץ: הלא מדברי התורה שם אני למדין, שלאו דוקא האשה נקראת בשר, אלא גם האיש? ממקום אחר אנא ממטי ליה, שהאשה נקראת בשר ביחוד. על הפסוק: אל תתן את פיך לחטיא את בשרך (קהלת ה, ה) נדרש בתנחומא (הביאו הילקוט שם במקומו רמז תתקע״א): „בעון נדרים אשתו של אדם מתה״.

קנ) **הקב״ה** הציל את יהושפט מחרב ארם דכתיב (ד״ה ב. יח, לא) ויזעק יהושפט וה׳ עזרו ויסיתם אלהים ממנו, מלמד שלא היה חסר אלא היתוך הראש ויסיתם אלהים ממנו (ירוש׳ ברכות פ׳ ט, ה׳ ג). **החלוץ**: „יפ״מ: „שלא היה חסר אלא היתוך הראש, דאי למימר שהרחיק ה׳ שרי הרכב מאצלו, שלא יכוהו, כמו שכתוב אחר זה: ויהי כראות שרי הרכב, כי לא היה מלך ישראל וישובו מאחריו, היה סגי, אלא משמע, שמתחלה עזרו ה׳ במה שהבדילם ממנו אף על פי שכבר היה חרבם על

צוארו באופן שלא שלטה בצוארו וכולי" ע"כ. ולדעתי עיקר הדרוש נוסד על מלת מאחריו = μάχαιρα (חרב) עכ"ל. אמר מכ"בי: מצינו במקרא עזר אלהים וחרב בהדי הדדי: „כי אלהי אבי בעזרי ויצילני מחרב פרעה" (שמות יח, ד) ועזר ה' מחרב לגביה משה בחיתוך ראש קמיירי, כמו שנראה ממה שנדרש (דברים רבה פ' ב): „ויברח משה מפני פרעה (שמות ב, טו), בא הקוסטנר ליתן את החרב על צוארו וקהת החרב מעל צוארו, שנעשה של שיש, ושלמה מקלס אותו (ש"הש ז, ה) צוארך כמגדל השן". והנה, אם תוסיף עוד על הדבר הזה, שחיתוך הראש אינו נעשה אלא ע"י חרב כדכתיב (ש"א יז, נא): „ויקח את חרבו וגומר ויכרות בה את ראשו", אז תבין בשביל מה שדרשו על „וה' עזרו", שלא היה חסר אלא חיתוך ראש.

קנא) **אמר** רבי יוחנן: כי מי אשר יחבר (קהלת ט, ד) יבחר כתיב. אלא כל החיים יש בטחון. שכל זמן שאדם חי יש לו תקוה. מת, אבדה תקותו. מאי טעמא? במות אדם רשע תאבד תקוה (משלי יא, ז). אמר רבי אחא: כי מי יחובר וגומר, אפילו אותם שפשטו ידיהם בזבול יש להם בטחון. לקרבן אי אפשר, שכבר פשטו ידיהן בזבול. לרחקן אי אפשר שעשו תשובה. עליהן הוא אומר (ירמיה נא, לט) וישנו שנת עולם ולא יקיצו. רבנן דקסרין אמרי: קטני גוים וחיילותיו של נבוכדנצר אין חיין ואין נידונין, עליהן הכתוב אומר וישנו שנת עולם וגומר (ירוש' ברכות פ' ט, ה' ב). החלוץ: „אין ספק בעיני, כי ר' אחא דרש הכתוב יבחר = ἐπιχειρέω (handanlegen, sich vergreifen) כלומר שפשטו ידיהם בזבול" עכ"ל. אמר מכ"בי: את המאמר הזה העתקתי (מלה במלה ובלי להוסיף או לגרוע, הפך מנהגו של בעל החלוץ) מן הירושלמי דפוס קראטאשין משנת תרכו, וכל מי שמתבונן עליו היטב יראה, שהוא חסר קצת ומוטעה קצת, ושמשום הכי צריך להשלימו ולתקנו. א) חסר קצת, לפי שאין אל המלות „אלא כל החיים יש בטחון" שום הבנה ואין להן גם שום שייכות אל מה שבא אחריהן: „שאדם חי יש לו תקוה מת אבדה תקותו". ב) הכתוב: „וישנו שנת עולם ולא יקיצו", שבו מסיים רבי אחא את דבריו, עומד כאן בטעות. כי איך יתאים עם ראשית דבריו: „אפילו אותם שפשטו ידיהם בזבול יש להם בטחון?" אם יש להם בטחון, למה ישנו שנת עולם ולמה לא יקיצו? וכדי להשים את המעקשים האלה למישור, נראה לי להגיה כך: אמר רבי יוחנן: כי מי אשר יְחֻבַּר, יְבֻחַר כתיב. (מאי טעמא?) אלא (הכי קאמר: מי אשר יבוחר מן הקב"ה, לזה) אל כל החיים יש בטחון, (חוץ מאדם רשע.) שכל זמן שאדם (רשע) חי, יש לו תקוה, מת, אבדה תקותו. מאי טעמא? במות אדם רשע תאבד תקוה (שהרשעים אפילו על פתחו של גיהנם אינם חוזרין בתשובה). אמר רבי אחא: כי מי יחובר וגומר, אפילו אותן שפשטו ידיהם בזבול יש להם בטחון. לקרבן אי אפשר, שכבר פשטו ידיהן בזבול. לרחקן אי אפשר, שעשו תשובה. עליהן הוא אומר (ובני קרח לא מתו (במדבר כו, יא), מקום נתבצר להם בגיהנם וישבו עליו ואמרו שירה). רבנן דקסרין אמרי וכולי". כל אוהב אמת יודה, כי זאת היא הגירסא הנכונה; ועל פיה אפרש עתה את המאמר בפרטיו: מי אשר יבוחר מן הקב"ה וכולי. יבואר על פי מאמרם (מנחות כט:) „מאי דכתיב (ישעיה כו, ד) בטחו בה' עדי עד כי ביה ה' צור עולמים? אמר ליה: כל התולה בטחונו בהקב"ה הרי מחסה בעולם הזה ולעולם הבא", ולפי זה פירוש „כל החיים חיי עולם הזה וחיי עולם הבא. יש להם בטחון. רבי יוחנן מוציא מן כלל הבטחון את כל הרשעים, ורבי אחא פליג עליה ואומר, שאינו כן, אלא יש רשעים, שיש להם בטחון כמו בני קרח (סנהדרין קי.), שאילו לא הוה

להון בטחון, איך יתכן לומר: שישבו ואמרו שירה? וכאחר שיש להם בטחון, בודאי יזכו לחיי עולם הבא כמו שזכו לחיי עולם הזה ויחוברו אם בן גם אל כל החיים. ורבנן דקסרין אמרי: אפילו על רשעים גמורים לא תאמר אבד סברם ובטל סכוים, אלא עתידין גם הם לתת ריח (עירובין כא:) הוץ קטני גוים וחיילותיו של נבוכדנצר, שאין חיין ואין נידונין.

קנב) **וצדקה** תצמיח תמיד (ישעיה מה, ח), זו ירידת הגשמים. כי אני ה׳ בראתיו (שם) לכך בראתיו לתיקונו וליישובו של עולם (ירוש׳ ברכות פ׳ ט, מתניתא ג). **החלוץ**: יפ״מ „לתקונו של עולם והוא רמוז במלת ישע הנ״ל או שנרמז בשם ה׳ שהוא מדת רחמים וכולי״. בעיני נראה, כי דרש אני = ὄνειος ("nützlich, förderlich") עכ״ל. אמר **מכ״בי**: מאסמכתא יליף להא. כתיב כאן „בראתיו״ וכתיב התם (ישעיה מג, ז) כל הנקרא בשמי ולכבודי „בראתיו״, מלמד שהקב״ה, שעשה הכל נאה ומתוקן כדברי הכתוב (קהלת ג, יא) את הכל עשה יפה בעתו, עשה גם הכל לתיקונו של עולם; שאילו לא הוה כך, איך יאמר: לכבודי בראתיו? דבר שאינו נאה ומתוקן ובכן אינו גם לתיקונו של עולם, אינו לכבוד אלא לחרפת עושהו.

קנג) **כל** מצות האב על הבן וכולי. מצות שהאב חייב לעשות לבנו: למוהלו, לפדותו, ללמדו תורה, ללמדו אומנות ולהשיאו אשה. רבי עקיבא אומר אף ללמדו לשוט על פני המים וכולי דכתיב (דברים ל, יט) למען תחיה אתה וזרעך (ירוש׳ קידושין פ׳ א, ה׳ ז). **החלוץ**: „יפ״מ: מדכפל לומר הכי ולא קאמר ובחרת בחיים לך ולזרעך, משמע עוד חיות אחרת דהיינו להשיטו בנהר (!) ע״כ. אבל ר״ע דרש למען = νέω, λοῦμαι ("baden, schwimmen") עכ״ל. אמר **מכ״בי**: כשדבר רבי עקיבא מן מצות האב על הבן, ראה מעשה, שהאב נותן לבנו לחמו, ונזכר פסוק (קהלת יא, א): „שלח לחמך על פני מים״, ומשום הכי הוא אומר: „אף ללמדו לשוט על פני המים״.

קנד) **אלי** קורא משעיר (ישעיה כא, יא), אמר רבי שמעון בן לקיש: אלי (קורא), מאיכן נזדווג לי? משעיר (ירושלמי תענית פ׳ א, ה׳ ד). **החלוץ**: „הבין קורא = κερῶ (vermischen, vereinigen) ואֵלַי כאלו נקוד אֵלַי״ עכ״ל. אמר **מכ״בי**: הבין מלת „קורא״ במובן פגישה וכאלו הוה כתוב קורא בה״א, ומשום כך הוא אומר „נזדווג״, ואלי מבין כפשוטו: קול המשא או קול הנבואה, כפי פירוש בעל מצודת דוד, נזדמן אלי משעיר ונעשה עמי זוג אחד, שמתלכד יחדיו ואינו מתפרד.

קנה) **יחולו** על ראש יואב וגומר זב ומצורע ומחזיק בפלך ונופל בחרב וחסר לחם (ש״ב ג, כט), זב, תשיש. ומצורע, עזוב. ומחזיק בפלך, בוריי. נופל בחרב, קצר ימים. וחסר לחם. מסכן (ירוש׳ קידושין פ׳ א, ה׳ ז). **החלוץ**: „יפ״מ מביא מרי״א, שמחזיק בפלך בוריי טפש, לפי שאינו מחזיק דעתו על משענת השכל וכולי. ולפי דעתי הדמיון לתומך בפלך שהיא האשה, שדעתה קלה ע״כ. ובעל פ״מ פירש: בוריי שוטה והפכפכן בדבריו וכולי, וכעין זה מביא המשביר בשם בעל ק״ע, והוא מרחיק פירוש זה ומפרש כמו על משענתו על בוריו ע״כ ואת כלם ישא רוח. והנה בהמשך המאמר בירושלמי שם אמרו: „מחזיק בפלך זה יואש ואת יואש עשו שפטים, תני ר׳ ישמעאל: מלמד שהעמידו עליו בורניות קשים, שלא הכירו אשה מימיהם והיו מענין בו כדרך שמענין את האשה״ וכולי. מעתה נודע לנו מה רצה הדורש במלת בוריי, והיא משובשת קצת וצ״ל: בורני: = πόρνος (קָדֵשׁ שמפקיר עצמו למשכב זכר) והדורש הכנים במלת פלך המובן = παλλακός עכ״ל. אמר **מכ״בי**: אם נשים שם בגמרא דירושלמי את עינינו על החמשה דברים, שהאב זוכה לבן, והם: א) נוי, ב) כח,

ג) עושר, ד) שנים, ה) חכמה, אז לא תקשה עלינו למצוא פתרון על החמשה דברים, שרעתן גרם יואב לזרעו אחריו, שהרי כל קללה וקללה, שנגזרה עליו בכתוב, עומדת בניגוד אל כל אחת ואחת מן הזכיות, המנויות בתלמוד, כמו שנראה מיד בפירוש, הבא על שתיהן ר״ל על הקללות ועל הזכיות, לפי סדרן בתלמוד ובמקרא. זב = תשיש. הטפות, שתזובנה מאבר הזב, תתהוונה על ידי התכת חלקי הגוף היותר משובחים והמעמידין את האדם בכל בחינה על יסוד מוצק וקים. בעוד שמראה אדם בריא הוא טוב וְשָׁמֵן ויש לו נוי, מראה הזב כולו מָשְׁחָת, רע הוא וכחוש ויש לו כיעור, ואם כן בא זב בניגוד לנוי. ב) ומצורע = עזוב. על כח מובא בתלמוד ראיה מן הכתוב (תהלים קיב, ב) „גבור בארץ יהיה זרעו״, והגבור אין יחידי ונעזב, אלא נמצא תמיד בחברת גבורים כמותו. בוא וראה את המלך שאול, שהיה גבור כמה דאת אמר (ש״ב א, יט) „איך נפלו גבורים״: ומה יסופר ממנו? „וילכו עמו גבורי החיל״ (ש״א י, כו) ועוד: „וראה שאול כל איש גבור וכל בן חיל ויאספהו אליו״ (שם), מה שאינו כן אצל מצורע, שבו כתוב (ויקרא יג, מו) „בדד ישב, מחוץ למחנה מושבו״, ואם כן הוא עזוב ובניגוד אל בעל הכח או הגבור. ומחזיק בפלך = בוריי. השם „בוריי״ הוא בפלס בורסי, פחמי וכיוצא בהם בתלמוד, ומובנו: איש בר כלומר איש, שהפסיד קנינו ויצא נקי או בר מנכסיו (steht blank da), עד שהוא מוכרח להחזיק בפלך כלומר במַטֶּה–מַסָּע ולהיות נודד ללחם איה; ולפי זה עומד כאן הבוריי או המחזיק בפלך בניגוד אל העושר או יותר טוב העשיר, שנקרא גם כן בוריי או מחזיק בפלך, אם גם מטעם אחר כמו העני. — העשירות והראשות משולבות על הרגיל אשה אל אהותה מימות עולם. או שנברר אדם לראש (כלומר נעשה „בוריי״ (ein Gewählter) מלשון (ש״א יז, ח) ברו לכם איש) מחמת עשרו, שכבר בידו וכדברי הכתוב (דברים כח, יב-יג): „יפתח ה׳ לך את אוצרו הטוב את השמים לתת מטר ארצך בעתו ולברך את כל מעשה ידיך והלוית גוים רבים ואתה לא תלוה ונתנך ה׳ לראש״ כלומר תחלה תתעשר ואחר כך תתמנה לראש, או שנבחר מפאת תכונת נפשו הרמה או סגולה אחרת, והבוררים מעשירין אותו אחר הבחירה כדי שיהיה יכול לעמוד ברשות עצמו ולא יהיה מוכרח להיות תולה בחסד של אחרים; וממין זה היה משה רבנו, שהעשירו הקב״ה מפסלת של הלוחות אחר ששמהו ראש (נדרים לח.), וכן גם יפתח שכתוב אצלו (שופטים יא, יא): „וישימו העם אותו עליהם לראש ולקצין״, מלה האחרונה במובן, שהסכימו עליו היהודים מני אז ועד היום והוא: לקרות את העשיר בשם „קצין״. אמנם לא לבד, שנוכל לייחס אל הראש את השם „בוריי״ על פי השערת עצמנו, אלא נוכל לקראו ודאי גם כן בשם „מחזיק בפלך״ על פי דרשת חז״ל (סנהדרין ה.): „לא יסור שבט מיהודה, אלו ראשי גליות״; ומאחר שמקרא קצר הוא, דהוי ראוי לומר „תומך שבט״ כדי להקבילו עם מחוקק שאחריו, אם כן מוכח בהדיא, שהראש או העשיר נקרא גם כן „תומך שבט״, ששוה במובנו העקרי עם „מחזיק בפלך״. ואפשר נקרא העשיר, שנבחר לראש, משום כך „בוריי״, לפי שהוא מפאת מצבו ברור בתוך העם וכמו שנדרש (ירוש׳ קידושין פ׳ ד, ה׳ ה): „מקרב אחיך תשים עליך מלך, כל שתמניהו עליך לא יהא אלא מן הברורין שבאחיך״. מן משא ומתן של הדברים האלה אנו רואים, שעשיר ורש נפגשו בבחינת שיווי מבטא ולא בבחינת שיווי ענין שמותיהם; ולפיכך, כשנודע לנו היטב, כי ענין „בוריי״ הוא כאן לשון „נקי״ ולא לשון „בחירה״, אז יתבאר בעצמו: שמחזיק בפלך-בוריי הוא העני, הנזכר בניגוד אל העושר. ד) נופל בחרב = קצר ימים. הוא נגד „האב זכה לבן בשנים״ וביאורו פשוט: הצדיק

נמלט מחרב כמשה דכתיב לגביה (שמות יח, ד) ויצילני מחרב פרעה, וכדוד (תהלים קמד, י), שאומר: הפוצה את דוד עבדו מחרב רעה, ועל ידי כך מאריך ימים; ולא הוא לבדו כי אם גם בנו, שזכות האב מסייעתו שלא יפול בחרב, אלא יאריך ימים גם כן, מה שאינו כן אצל הרשע. זה נופל בחרב וגם בחוריו ימותו בחרב, כמו שנזכר הרבה פעמים בכתבי הקדש; נמצא לפי זה, שעל ידי כך שהוא נופל בחרב הוא קצר ימים ובניגוד לאריכות שנים. ה) וחסר לחם = מסכן. לפי דעת הדורש אינו לחם דכאן לחם גשמי, אלא לחם רוחני והוא התורה, שנקראת לחם (משלי ט, ה) ושבאהבתה ישגה הצדיק תמיד ללמוד ולעשות אותה ביחד, מה שאינו כן אצל הלומד ואינו מקיים, שנקרא „מסכן" ושעליו דרשו: „מהו וחכמת המסכן בזויה? שממסכן מדברי תורה, שמלמד לאחרים והוא בעצמו אינו מקיים, לפיכך דבריו אינם נשמעים. מזרזין לאחרים לא תלוו ברבית והם מלוין ברבית" (ילקוט קהלת רמז תתקפט), וענין חסר לחם לפי זה: חסר חכמת התורה, כי מאחר שאינו מקיים, הוה כאילו לא למד לא כלום ולא מידי[1])

נג) **אמר** ר' לעזר וכולי. הקב"ה גוזר גזירה ומקיימה תחלה. מאי טעמא? ושמרו את משמרתי וגומר אני ה' (ויקרא כב, ט,) אני הוא, ששימרתי מצותיה של תורה תחלה. אמר ר' סימון: כתיב (שם יט, כב) והדרת פני זקן ויראת מאלהיך אני ה', אני הוא, שקיימתי עמידת זקן תחלה (ירוש' ר"ה פ' א, ה' ג). **החלוץ**: „גם שניהם דרשו אני = ἀνύω (vollbringen") עכ"ל. אמר מכ"בי: מימות עולם היו המנהג, שאם צוה המלך פיקודים בכתב, היה דרכו להשתמש בנוסח: „אני פלוני, מלך מדינה ומדינה פלונית מצווה כך וכך" (ובזמן מאוחר היו נוהגין לדבר בלשון רבים מפני הכבוד, וכן עוד היום); ואל המנהג הזה כוון גם הדרשן, שמלכותא דרקיע כעין מלכותא דארעא בבחינה זו, ושאצל משמרת ה' כלומר אצל פיקודיו, אשר צוה, כתוב גם כן הנוסח „אני השם", אלא שיש היפרש בין גזירת בשר ודם לגזירת הקב"ה. בשר ודם גוזר ואינו מקיים בעצמו מה שגזר, והקב"ה גוזר גזירה ומקיימה קודם שמקיימין אותה בני אדם.

נד) **רבי** ברכיה עביד תלת עשרה תעניין ולא נחית מטרא ובסופה אתא גוביי. עאל ואמר קומיהון חמון מה דאנן עבדין; לא דא דנבייא מקנתר לן: על הרע כפים להיטיב (מיכה ז, ג), מריען זה לזה בכפים ומבקשין טובה וכולי. עתה תהיה מבוכתם (שם, שם ד), מן גוא דאינן בייכן ובכיין נחית מיטרא (ירוש' תענית פ' ב, ה' ג). **החלוץ**: „יפ"מ: אין זה פירוש לעתה תהיה מבוכתם, אלא ר' ברכיה השלים הפסוק כי מעתה תהיה מבוכה ומבוסה כי חרון אף ה' עליהם בגודל חטאם, וסיפר שמדבריו אלה נצטערו הצבור מאד ובכו ורחמו עליהן מן השמים. והוצרכתי לכתוב זה מפני שבעל ע"י פירש עתה תהיה מבוכתם על בכייתם וצעקתם, ולא נהירא עכ"ל. דעתי נוטה לפירוש ן' חביב, כי הדורש דרש מבוכתם כמו מבכייתם, והכנים במלת עתה הוראת ὑετός (מטר) כלומר מגו דאינון בכיין נחית מיטרא כמבואר" עכ"ל. אמר מכ"בי: רבי ברכיה דורש, כמנהגם אז, שתי אותיות השרש בך בלבד, ועל ידי זאת יש בידו לדרוש את השרש בוך מענין בכה; ומה שקורא את המטר בכייה, מונח בעצם המושג של השם בכייה. הורדת טפות או מקוה מים ממקום שנעצרות שם, נקראת בכייה; וכשם שנזילת הטפות מן העין והגרת מי הנהר נקראות „בכי" (איוב יח, כא), כך נקרא גם ירידת המטר מן השמים בכי, לפי שנראה כאילו הם בוכין, ופירוש „עתה תהיה מבוכתם" אם כן: עתה יבוא להם בכים או מטרם.

---

[1]) במקום אחר (ויק"ר פ' לד) דורשין חז"ל: רש זהו רש בתורה.

קנח) **חמשה** שמות נקראו לו: איד, עב, ענן וכולי. ענן, שהוא עושה את הבריות ענוים אלו לאלו (ירוש׳ תענית פ׳ ג, ה׳ ג). החלוץ: „נראה, שהבין ענן = εὔνουν („wohlwollend") עכ״ל. אמר מכ״בי: גם כאן דרש הדורש את שני אותיות השרש (ענן־ענוים שרשם שוה ען) ולפיכך ידבר בענן על ענוים.

קנט) **ושן** בהמות אשלח בם (דברים לב, כד), אל תקרי ושן בהמות אלא ושן בהם אשלח בם, שיהיו מתחממים ומתחזרים על כל עבירות. ד״א שיהא אחד מהם מתחמם ומושך עצמו ומעלה נימי ומת והולך בה. ד״א ושן בהמות אשלח בם, שתהא בהמתו נושכת והיא מעלה נימי, וכבר אמרו: מעשה היה, שהרחלים נושכים וממיתים (ספרי דברים שכא). החלוץ: „בעל מ״ע פירש: כלומר השן שבהם אשלח בם דהיינו שאוסיף להם תאוה על תאותם ע״כ. ומשכיל אחד הרחיק בצדק פירוש זר זה ויהוה דעתו, כי תחת מלת „בהם" צריך לגרום: „בחמות" ויפה נדרש „שיהו מתחממים" (בית תלמוד א. צד 115) ע״ש, והרא״ג הרבה להגיה ללא צורך. והנה בגירסת בחמות תחת בהם כבר קדמו בעל אהלי יהודה (שם). אבל גם לפי גירסא זו הפירוש אינו עולה יפה, כי מה ענין ושן בחמות להמכוון, שהכנים במאמר? איברא לדעתי הנוסח „ושן בהם", כמו שהוא גם בילקוט, נכון, והדורש דרש המלות הללו על פי הוראה יונית: שן = ζέω (glühen, erhitzen, sieden) בהם = ἐφίημι (streben, nachgehen) כלומר שיהו מתחממין ומתחזרין. ואם באנו לשבש הנוסחא שלפנינו, הלא מוטב לומר: שתחת „בהם" צ״ל: בחם = πάθημα (Leiden-schaft) ושן כנזכר לעיל" עכ״ל, אמר מכ״בי: המאמר הזה מובא גם כן בילקוט על התורה רמז תתקמה, רק שהוא גורס „נושך עצמו" במקום „מושך עצמו", שכתוב בספרי. והנה קודם שאבאר את המאמר הקשה הזה, אומר אני דרך כלל: שגירסת הילקוט נכונה וגירסת הספרי משובשת מטעם שיבוא, ומה שכתוב כאן: „אל תקרי ושן בהמות אלא ושן בהם" אינו אלא טעות הדפוס וכך צ״ל: „אל תקרי ושן בְּהֵמוֹת אלא ושן בַּהֲמוֹת", שהוא מלשון כהמות ימים יהמיון (ישעיה יז, יב), וממילא מובן מעצמו, שצריכים אנו גם כן לגרום במקום „מתחממים" בחי״ת „מתהממים" בה״א; ולפי שחז״ל לא הבדילו, בבחינת השרש, בין המם ובין המה (כי לדעתם בשניהם השרש „הם") לפיכך שוה בעיניהם להשתמש בלשון „מתהממים ומתהמם" במקום „מתהומים ומתהומה". נשאר לנו עוד לבאר ענין בַּהֲמוֹת דהכא; ובבחינה זו אני אומר: שתאות המשגל בהפלגה יתירה או התשוקה העצומה לבן זוג שלא על דרך הרגיל נקראת (לפי שמולידה יציאת קולות שאון ורעש מעורבבים מפי המשתוקק — unarticulirte Töne בלע״ז — או לפי שהמשתוקק מנשם בחוזק — schnaufen בלע״ז —) בפי חז״ל „הֲמוֹת (שכן השרש המה מורה על שתי הוראות הללו) כלומר ייחום ואש הזיווג (Brunst בלע״ז); ומשום הכי יאמר הכתוב על הכלב, שהוא שטוף בתשמיש ביותר ואין מעצור לתאנתו, שהוא הומה ומתחזר על כל כלבה בעיר (תהלים נט, ז), על יוני הגאיות, שגם כן שטופים בתשמיש, כי הומות (יחזקאל ז, טז) ועל אשה פרוצה אין חומה, כי הומיה היא (משלי ז, יא), משום שמשמיעין הרעשת קול ידועה ושואפין רוח בחוזק בשעה שרודפים להשתיק תשוקתם, והשמעת קול זו בתגבורת התאוה מתאר הנביא בלשון אחר, באמרו (ירמיה ה, ח): „איש אל אשת רעהו יצהלו". והנה בעקב תשוקה עצומה כזו כרוכה לפעמים או על הרוב סכנה, מפאת שהשטוף מכנים, בשעה שיצרו תקוף עליו ביותר, את לשונו בין השינים או שחוטף וקולט את השפה בשיניו (er erschnappt die Lippe) ונושך עצמו ומעלה נימי ומת והולך בה, וכן יש גם פרק זמן (שבו הבהמות

באות להיזקק אלו לאלו), שהוא שעת סכנה לבני אדם, לפי שבאותו זמן הן פרועות ביותר ונוחות לנשוך את כל הקרב אליהן; ומהות שתי הרעות האלה מצא הדורש בהמלות „ושן בהמות אשלח בם“, בהוסיפו, ע״י שינוי הקריאה, אל המושג העיקרי גם את המושג הטפל. תחלה מבאר את שינויו רק דרך כלל ואומר: שיהו מתהממים ומתחזרים על כל עבירות״. פה לקח לו את הכתוב „יהמו ככלב“, שהזכרנו כבר למעלה, לדוגמא והיה מדמה את הלהוט אחר בולמוס של עריות לכלב, שהומה בשעה שמתאוה לבת זוגו; ומשום שבתר הכא אומר קרא: „ויסובבו עיר“, הולך ומוסיף על התיבה „מתהממים“, שהוא אחד עם לשון הקרא „יהמו“, את המלה „ומתחזרים“ כלומר ויסובבו על כל עבירות של זנות וניאוף. ד״א שיהא אחד מהם מתהמם ונושך עצמו. בדרש זה מעורר הדורש את אזן הקורא על הסכנה הראשונה, שזכרנו כבר ואשר באה בסבת ייחום כמו זה, שעל ידו ירד האדם למדרגת בהמה, ופירוש המאמר הוא: נשיכת אדם בעצמו אשלח בם בַּהֲמוֹת כלומר בשעה, שהתגברות התשוקה מתפרסמת על ידי קול שאון ורעש ושאיפת רוח באות נפש. שתהא בהמתו נושכת. אף שלפי ההשקפה הראשונה נראה, שהדורש פותר כאן מלת „בהמות“ כפשוטה, מכל מקום (לפי שבמעמד הרגיל דרכה של בהמה רק לבעוט והנטיה אל הנשיכה עולה בקרבה רק כשהיא באה לכלל עֶבְרָה והוית כאילו נשתטה) מובן מעצמו, שגם כאן בייחום האמור קמיירי והוה כאלו היה כתוב „ושן בְּהֵמוֹת בַּהֲמוֹת אשלח בם“, שהיא הרעה השניה, שזכרנו למעלה ושנגלית בתגבורת התאוה בשעת זיווג הבהמות, שדרכן אז להזיק; וכדי להראות, שדברי הדרש בנויים על חוקי הטבע וגושפוקא דהימנותא חתים עליהון, מספר מעשה שהיה: „שהרחלים נושכים וממיתים“ כלומר אפילו הרחלים, שהן תמימות וחסידות מצד הטבע, אפילו אלה יוצאין בשעת הייחום מטבען הרגיל ובאין למדה אכזריות ושובבות, עד שהן נושכים ומעלין נימי וממיתים[1]).

---

[1]) ציור שלם מן ייחום הבהמה והסכנה, המצוייה בה באותו פרק, מצינו בירמיה ב, כג-כד; ובעוד שאבאר רישא דקרא כד לצורך הענין שלפנינו, אבאר גם דרך אגב את סיפא דקרא, שלא עלה עד עתה ביד המפרשים להלמה כראוי, והנני אומר: בכרה קלה, היא גמלה נקבה בחורה, שלא רובעה עוד עד עתה זכר ועכשיו מבקשת את תפקידה, משרכת דרכיה, מְעַוֶּתֶת וּמְעַקֶּמֶת את דרכיה כלומר תרוץ הנה והנה למצוא את בן זוגה. פרה למוד מדבר, מדבר מלשון ידבר עמים תחתינו (תהלים מז, ד) שענינו הנהגה, והכונה: אותה בכרה, שהיתה במעמד הרגיל למודת הנהגה עד שאפילו נער קטן היה נוהג בה, היא עתה פרא וסוררה (פֶּרֶה, פרא ופרע הם ענינים נרדפים) ואין איש יהין לגשת אליה מפני יראת הנזק. באות נפשה שאפה רוח, ברוב תשוקתה מְנַשֶּׁמֶת בחוזק, כמו שנזכר לעיל. תאנתה מי ישיבנה, מלת תאנתה היא שם עצם נקבה, שנגזר מן התואר הפעל אנה ואנה (מ״ב ה, כה) והכונה: מי זה יעצור בעדה וישיבנה אחור מהשתוטטותה הנה והנה? (wer kann ihr „Wohin?" auf- oder zurückhalten?) לא אחד! — אך זו דרכה פרעות לה, כל זמן שהיא במעמד הייחום, ואז לא יהין אדם ללכת אחריה מחמת סכנה; אך לא לעולם כך הוא, אלא כל מבקשיה לא ייעפו, אם גם הרבה ממבקשיה התייגעו לחנם ללכת אחריה לא כל מבקשיה ייעפו, כי סוף יצליח ביד אחד מן מבקשיה למצוא אותה ולהשיבה הביתה. ומתי תבוא השעה, הראויה לכך? בחדשה ימצאונה. כדי להבין מליצת שתי המלות האלה, צריך אני להקדים הקדמה אחת קטנה והיא: בבחינה רוחנית יש לאדם יתרון מן הבהמה, אך בבחינה חומרית גורל אחד לשניהם, מה שנוהג בזה נוהג בזאת ומה שיכשר לומר על זה יכשר לומר גם על זאת, כי שניהם אוכלים ומטילין רעי, נוטים לתאוות המשגל וישנם לפעמים בקו הבריאות ולפעמים בקו החולי וכיוצא באלה, ואם כן כמו שקירין לאשה קודם העונה גולם ואחר שנבעלה כלי (סנהדרין כב:), כן גם קירין לבהמה קודם הרביעה גולם ואחר הרביעה כלי כלומר בריה חדשה ומשונה ממה שהיתה קודם לכן; (ובתורה נקראת הפנויה, שנשאת ולא נבעלה עוד לאחר, משום הכי „אשה חדשה“ על שם סופה, שנעשית על ידי הבעילה בריה חדשה מה שלא היתה קודם לכן, וסתם אשה, בעולה ושאינה בעולה במשמע) והיא היא כונת הנביא באמרו: „בחדשה

קס) **והנך** ברעתך כי איש דמים אתה (ש"ב טז, ח), מאי והנך (ברעתך)? אמר ר' אבא בר כהנא אספקי של בת שבע מהלכת לפני דוד (שו"ט תהלים ג). **החלוץ**: „מוספיא פירש אספקי — σκέπη (עגלת צב). נראה, שדרש הדורש הנך = ἡνίοχος (עגלון") עכ"ל. אמר **מכ"בי**: הדרש קאי על מלת „ברעתך" כלומר באותה רעה, שגזר עליך הקב"ה על ידי נתן הנביא לאמר: „הנני מביא עליך ר ע ה מביתך" (ש"ב יב, יא); ולפי שהוא מדבר מן אותה רעה, לפיכך אומר גם כן: „אסקופי של בת שבע מהלכת לפני דוד", כי תרגום עלילות (דברים כב, יד) תסקופי (ובטעות נחלפת בשוחר טוב התי"ו באל"ף) ואם כן המובן כאן: עלילות בת שבע מהלכת לפני דוד. והראיה שכן הוא, הלא אמר לו שמעי: שמשום כך הוא ברעתו, לפי שהוא איש דמים כלומר לפי שהרג את אוריה.

קסא) **והנה** בעניי הכינותי לבית ה' זהב ככרים מאה אלף וכסף אלף אלפים ככרים (ד"ה א, כב, יג), מהו בעניי? בצערי שציערתי עליו (שו"ט תהלים מ). **החלוץ**: „הבין עניי = ἡ ἀνία (Kummer") עכ"ל. אמר **מכ"בי**: קח לך, שור! קח לך גם פה שטר זכות (Privilegium) מן הממשלה על ההמצאה החדשה, ש ה ד ו ר ש הבין עני צער על פי לשון יוני. הכי דוד המלך, אשר בודאי לא ידע שמץ דבר מלשון יוני, הכי לא ידע הוא בעצמו, שהוא משתמש כאן במלת „בעניי" במובן צער מלשון (תהלים קיט, עא) „טוב לי כי ענתי?" האפשר, שהאיש, אשר הכין לבית ה' זהב ככרים מאה אלף וכסף אלף אלפים ככרים, שהאיש זה יאמר: ב ר י ש י ובמ ח ס ו ר י הכינותי את כל העושר הזה? אלא בודאי פירוש בעניי בצערי.

קסב) **אם** אתה מבקש קמח שטו העם ולקטו (שו"ט תהלים כג). **החלוץ**: „הר"י כהן: שטו העם ולקטו וכתיב בתריה וטחנו ברחים ע"כ. ובאמת הבין הדורש שטו = ζητέω (wünschen, verlangen) גם = σιτός (קמח") עכ"ל. אמר **מכ"בי**: דורש אני פעם שנית את דרש הדורש ואומר: אם אתה מבקש קמח כדי לקנות תורה (שהרי אם אין קמח אין תורה), שטו העם — נעשין העם שוטים, ולקטו — אם מלקטין את העצמות היבשות תחת שלחן של בעל החלוץ. קוראים נכבדים! עד דמגרמיתו גרמי דשור, זילו אכלו בשרא שמנא דהר"י כהן.

קסג) **בני** אם ערבת לרעך וגומר, אם ערבת לרעך, בזרעו של חברך (שו"ט משלי ו). **החלוץ**: המפרש פירש: אם אתה מערבב זרעך בזרעו לעבור עבירה עם אשתו ע"כ. נראה, שהבין הדורש רע = οὐρέω (הוצאת זרע") עכ"ל. אמר **מכ"בי**: הדורש אינו מבין כלל, שמלת רע תורה על הוצאת זרע, אלא דורש בסגנון הדרשנים, שבימיו, ויאמר לך: שפיל לסיפא דקרא. בסיפא כתיב: „תקעת לזר כפיך" ודורש „תקעת" מלשון ותקעתיו יתד במקום נאמן (ישעיה כב, כג), לזר — דורש את השרש זר במובן זורה את גרן (רות ג, ב) והכונה: תקעת כדי לזרות או להזריע זרע, ומלת „כפיך" היא לשון נקיה לסמן בה את אבר המשגל, שנקרא „כף" כמו שנקרא „יד", עיין לעיל סימן מב.

קסד) **ויאמר** העם אל שאול היונתן ימות וגומר (ש"א יד, מה), רבי אלעזר: נתנו משקלו זהב ופדאוהו. אמר רבי יוחנן: וכי לחם אכל? והלא לא לחם אכל, אלא דבש אכל? רבי שמעון בן לקיש אמר: וכי אכל? והלא מטעימת טעם? לא כן אמר רבי בא הסידא בר רבי זעירא: המטועמת אין בה לא משום אכילה ולא משום שתיה ולא משום הפסק תענית ואינה טעונה

ימצאונה" כלומר במלאת ספקה ונעשית בריה חדשה על ידי השגת תאותה, ימצאונה בקלות, לפי שכבר חזרה למעמדה הראשון. שליוה היא עתה ושוקטת, אינה בועטת ואינה נושכת עוד ויכול אדם לגשת אליה בתוך ריבצה בלי חשש סכנה.

ברכה? אמרו טעמא: ויפדו העם את יונתן ולא מת (שו״ט שמואל יז). החלוץ: „המפרש לא העיר על מאמר זה כלום, ולי נראה, שהכניסו במלות „ולא מת״ ההוראה λιμός (Hunger, Hungerleider) וזה פירושו של סוף המאמר: אמרו טעמא ויפדו וגומר כלומר בזה הטעם עצמו פדאוהו, כי רעב הוא וטעימה כלא חשיבא״, עכ״ל. אמר מב״בי: טרם אבוא לבאר את המאמר הזה בפרטיו, צריך אני להקדים שלשה דברים בכלל, כי עליהם יסוב ענין המאמר כולו, ושלושה הדברים אלה הם: א) אכילה היא תולדת הרעב, כי מי שלא ירעב זה אינו אוכל, וטעימה היא רק לתאיבון, בוחן את האוכל מבלי שירעב. ב) הלחם משמש להשקיט את הרעב, שנאמר (תהלים קמו, ז) נותן לחם לרעבים, וכתיב (ישעיה נח, ז) הלא פרס לרעב לחמך. ג) שאול אמר אל העם: (ש״א יד, כד) „ארור האיש אשר יאכל לחם,״ ויונתן אמר: (שם, שם מג) „טעום טעמתי״. — נקוט, קורא נעים, את שלושת הדברים בידך, ואז תלך בטח בפרטי המאמר ולא תִכָּשֵׁל· — ובי לחם אכל וכולי. רבי יוחנן מדייק מלת „לחם״, ולפי דעתו כך אמר העם אל שאול: אתה אמרת: „ארור אשר יאכל לחם,״ אבל יונתן הלא לחם לא אכל, אלא דבש אכל ועל דבש הלא לא גזרת? והלא מיטעם טעם. רשב״ל מדייק מלת „יאכל״, שהשתמש בו שאול, ולפי דעתו כך דיבר העם אל שאול: אתה אמרת: „יאכל״ ויונתן הלא רק טעם, ומאחר שטעימה אין בה משום אכילה, אם כן היונתן ימות בשביל טעימה? ובדי להסיר את תלונת העם מעל שאול (שהחזיקו אותו לאיש, שרוצה לשפוך דם נקי חנם, מאחר שהמעשה אינו מסכים עם גזירתו) באו שני הדרשנים אל המסקנא: כי לעולם אכל יונתן לחם, אף על פי שלא נזכר בקרא בהדיא; ואמאי אם כן לא הומת? על שאלה זו אמרו טעמא. טעמא? קול דברים, מלת „טעמא״ גרידא אנחנו שומעים, ותמונה כלומר ענין חדש בהטעם אין אנו רואים, שהרי לא הוסיפו אפילו אות אחת משלהם על דברי הכתוב, ואם כן איך שייך לומר: „אמרו טעמא?״ איה הרעיון שעליו נוכל לומר, שהוא קנינם הרוחני ושבו היו מרחיבין, כפי דרכם הרגיל, את ענין הכתוב שלא כפשוטו? יש ויש, אשיב; והוא מונח בהמלות „ויפדו — ולא מת״, שענינן נלמוד מאסמכתא. בתלמוד שלנו (ברכות נה:) מונין חז״ל שלוש פדיות, ושכחו למנות עוד פדיה אחת והיא: הפדיה מן הרעב, שנאמר (איוב ה, כ) ברעב פדך ממות; ואל הפדיה הזאת עם הסיוע מן הקרא כוונו שני הדרשנים, אחר שנשאו ונתנו על ענין אכילתו של יונתן והסכימו שאכל. לעיל אמרנו, כי אכילה היא תולדת הרעב; ופה אנו מוסיפים, שתולדת הרעב היא המות. ולפי זה, אם הא כלומר מיתה בהא ברעב תליא, יפה אם כן הטעם של הדרשנים, שמצאו במלין הפשוטים של הכתוב, ויפדו העם את יונתן ולא מת. כך היא הכונה: פדאוהו אפילו שלא מת ברעב, אלא אכל, (ענין הוי״ו בהמלה „ולא״ הוא אפילו כמו (במדבר לו, ד) ואם יהיה היובל, שפירושו: אפילו אם יהיה היובל, ויראת שדי יעזוב (איוב ו, יד) פירושו: אפילו יראת שדי יעזוב) ועל ידי מה פדאוהו? על ידי שנתנו איש משקלו זהב או על ידי שאמרו: „אדוננו המלך! היא שגגה״, כמו שנזכר בפרקי דר״א ובילקוט נביאים רמז קיז.

סה) **ויבט** הפלשתי ויראה את דוד ויבזהו (ש״א יז, מב), רבי יודן אמר: נתאוה לו, שהיה דוד אדמוני עם יפה עינים (שו״ט שמואל פ׳ כא). **החלוץ**: „בכתוב מפורש: „ויבזהו״ ודרש, שנתאוה לו ליפיו? ודאי הבין ויבזהו מן ἐφίημι, ἐφήσω (begehren, verlangen)״ עכ״ל. אמר מב״בי: כפל לשון של ויבט ויראה גרמה את הדרש הזה, מאחר שהכפל הזה מורה על עיון מיוחד והתבוננות יתירה. לראות, כי דוד הוא הקטן,

דייה היתה סקירה אחת, אלא בודאי הסתכל בו גלית ביותר לפי שהיה להוט אחר זימת בני קדם, שהיא המשכב זכור, ודוד היה אדמוני עם יפה עינים, שעל ידי סגולות האלה נתעוררה התשוקה המכוערה הזאת בקלות; וכיון שעלתה על דעתו של גלית להתעולל בדוד, בצדק יאמר הכתוב: „ויבזהו", שהרי המחשבה הרעה הזאת לבדה כבר היתה בזיון לדוד ואין צריך, באדם חשוב כמוהו, לסבב את הבזיון על ידי גוף המעשה עצמו[1].

קסו) **רקת** זו טבריה. ולמה נקרא שמה רקת? שאפילו ריקנין שבה מלאין מצות כרמון (מגילה ו.). החלוק: „והעיר הרש"א מלת רקת לא משמע אלא ריקנין, ומהיכן נשמע דמלאין כרמון? ויש לומר: דנקרא רקת על שם הכתוב (ש"הש ד, ג) כפלח הרמון רקתך וכמפורש בסנהדרין דף לז עמוד א, ע"כ. ובעל מתת אלהים דחה פירושו וכתב: נראה לי בפשיטות, דכיון דבשבחה דארץ ישראל מיירינן כמו דדרשינן: כנרת זו גינוסר, הכא נמי דרשינן ברקת דאפילו ריקנין מלאין מצות כרמון, ע"כ פירושו בפשיטות. ובעל נתיבות עולם הביא קושיא זו בשם בעל טורי אבן (צד ז) ותירוצו דחוק וזר. ובחדושי רש"ש (שם צד 198) כתוב: דנקראת רקת, מפני שאנשיה היו ריקנין, ומשום דלא רצה לדבר בגנותם קאמר, דאפילו ריקנין שבה מלאין וכולי, וסמך בזה על דרשת כפלח הרמון, עכ"ל. ולהלן מביא דרוש אחר בזה מהרש"ש וגם הוא הבל. ולדעתי חלק הדורש מלת רקת לשתים: ר קת ודרש: ר = ῥόα (רמון) קת = εἰκώς (ähnlich) או = κυέω (מלא) בדרך השאלה ועל כן דרש ריקנין מלאים כרמון" עכ"ל. אמר מכ"בי: קח למתן, שור, בָּרֶקֶת, כי בפירוש מלת „רקת", שְׁבַרְתָּ המפרקת! — שאלת הרש"א: „מלת רקת לא משמע אלא ריקנין ומהיכן נשמע דמלאין כרמון?" תמצא התרתה על פי חוקי ההגיון ולא על ידי דברי שטות, הנוזלים מעטך בלי מרגוע. עשה אזנך כאפרכסת ושמע! — הדרוש שלפנינו שוה בבחינה אחת עם יתר הדרושים, העומדים שם לפניו ולאחריו, ושיווי זה הוא: שנולד גם הוא על ברכי לשון נופל על לשון, אך שונה מהם בבחינה אחת והיא: שלא נתנסח בשוה כמוהם. על השאלה: „למה נקרא שמה?" שומעים אנחנו כמה פעמים את התשובה: „על שום חמי טבריה" — „משום דמידליא כרקתא דנהרא" וכיוצא בהם, ומרב נשמע פתאום סגנון אחר: „שאפילו ריקנין". מדוע?? למה שינה את טעמו ויבחר בסגנון, שדומה כמו החלטה נגד סתירה וכמו הצטדקות נגד תוכחה? הטעם הוא פשוט. כולם היו דורשין לשבח והיה נהנה זה מדברי חבירו, עד שבא רב ודרש, כפי הנראה לחביריו לפום רהיטא, לגנאי, באמרו גם כן בעצם וראשונה: „למה נקרא שמה רקת? משום ריקנין שבה". כששמעו חבריו את הדברים האלה, התרעמו עליו יחדיו: „מה זאת אמרת הפעם? בטבריה יש ריקנין?" אל נא תקצופו עלי, השיבם חיש בנחת. דברי: שיש בה ריקנין, גם זה הוא לשבח, שאפילו ריקנין שבהם מלאין מצות כרמון; ואם בריקנין כך, במשובחים שבהם על אחת כמה וכמה[2].

---

[1] הסגנון „ויבט ויראה" משמש פעמים לטובה ופעמים לרעה, הכל לפי האדם שממנו תצא ההשקפה. אם אדם הגון הוא זה, שמביט ורואה, אז היא לטובה, שכן כתיב לגביה ארנון (ד"ה א. כא, כא) „ויבט ארנון וירא את־דוד"; ואם המסתכל הוא איש רע מעללים, אז ההבטה שלו לרעה, כמו הכא לגביה גלית וכדכתיב (תהלים כב, יח) „יביטו יראו בי" כלומר לרעה.

[2] מתמצית פירושי עולה, שבכלל דְּבָרֵי דִבְרֵי בעל מתת אלהים, אלא שהוא תפס לשון קצר משום שסמך על אנשי דורו, שהיה לבם רחב כפתחו של אולם והיה די להם גם ברמיזא, מה שאינו כן עכשיו בזמן שאין הפרוטה מצויה, ואם גם יש לפעמים לאיש מעות אין לו שולחני להרצותן. בזמן הזה צריך כל אדם

קסו) **אמר** אביטול ספרא משמיה דרב: פרעה, שהיה בימי משה, אמגושי היה, שנאמר (שמות ז, טו) הנה יוצא המימה ונצבת לקראתו על שפת היאור וגומר (מ״ק יח.). החלוץ: „ראיתי לאחד המפרשים, שכתב על זה: כל דורשי התלמוד יתפלאו לדעת איך מוכח מהכתוב הנה יוצא המימה, דאמגושי היה? וינסה לפרש המאמר באופן, שאינו מחוור בשום פנים. לדעתי פשוט, כי הדורש הבנים במלת „מימה״ המובן מַגִיש־מִיטֶעל (Zauber-mittel) ועל כן הוכיח על פי דרכו מן הכתוב הזה הנה יוצא המימה, כי היה עוסק באמגושית, ובדבר חלוף אות ץ באות י כבר העירותי והעירו גם אחרים״ עכ״ל. אמר מכ״בי: שהיו חכמינו ז״ל בקיאין בכתבי הקדש הרבה יותר ממנו, עם כל ספרים שמושיים שעתה בידינו, אין צריך ראיה. לא לבד, שהיה כל אחד ואחד יכול לומר לחבירו: „פסוק לי פסוקיך״ והוא השיב לו אמרים מיד, אלא ידעו גם לעמוד על כל נקודה ועל כל עוקץ שבתנ״ך, בכל שעה שהיו צריכין להם; וזאת היתה להם, משום שדבקו בכתבי הקדש בכל לב ונפש, לא הטילו ספק בקדושתם ויוקירו אותם מכל סגולות האדמה, וכל דבר שיקר לנו ביותר, אותו ניצור בידוע מכל משמר ואותו נכתוב על לוח לבנו עד שלא יזח משם נצח. והנה, שהיה גם בעל המאמר שלפנינו כאחד מאלה והוה מדייק בענין כל כתוב בהשגחה יתירה, מובן מעצמו; ולפיכך התפלא על דברי השם אל משה: „לך אל פרעה הנה יוצא המימה״. למה לא הניחו ללכת אל ארמונו, כמו שנעשה בפעם הראשונה, ולמה אמר לו, שילך אליו בשעה שיעמוד על המים? את השאלה הזאת תתיר לנו התורה הקדושה וכן גם קורת הדת של המצריים. נשמע נא תחלה בקיצור מה שהאחרונה מספרת, ואחר כך נוסיף על החול קודש, למען יתנו לנו ביחד ציור שלם ממהלך העיון של בעל המאמר. התנים הגדול, הרובץ בתוך יאור נילוס, החזיקו המצריים ועמהם מלכם בראשם לאלהות. אותו עבדו, לפניו השתחוו וממנו שאלו מחסה בעת צר; ומי שזכה להיות נבלע ממנו, עליו אמרו: שמצא קבר קדוש. מובן אם כן מעצמו, שפרעה נתבהל עד מאד כשראה, שמטה אהרן נהפך לתנין כלומר לאלהותו, שדרכה להגין עליו תמיד ועתה עומדת הָכֵן לפורענות ולהביא עליו רעה, ולפיכך יעץ מיד בלבו, ללכת מחר אל התנין שביאור ולהתפלל אל עזרו זה, שינצח את התנין הנורא, שראה ביבשה ושבלע את התנינים, שעשו החרטומים בלהטיהם; והשם, שיודע את המחשבות, אמר בשביל כך אל משה: „לך אל פרעה המימה״, ולא לבד שתלך אליו, אלא „ונצבת לקראתו״ כלומר עמוד הָכֵן להלחם בו בתשובה כהלכה ואל תירא אותו, אם גם קרבת אלוהותו יחפוץ ויאמין, שבעזרתה יגבר עליך ויבטל דבריך. הרעיון הזה היה אור לנתיבת בעל המאמר, שבה דרך לפרש טעם הציווי: „לך אל פרעה בבקר״, דייקא בבקר, לפי שבלילה לא שכב לב פרעה ממורא, ולפיכך היה מקדים לקום בבקר השכים ולבקש עזר מאלהותו. — והנה מה שקורא את פרעה אמגושי, שני טעמים בדבר. א) לפי דעת רב (שבת עה.) „שמגושתא הוא גדופי״ כלומר אדוק בעבודת אלילים ומגדף את השם, נאה לכנות את פרעה בשם אמגושי, שהרי עשה את שניהם. עבד, כאשר שמענו, את התנין והיה נמי מגדף את השם באמרו (שמות ה, ב) „מי ה׳ אשר אשמע בקולו״. ב) בעיני המצרים הקדמונים (ועוד היום בעיני ההודים) היה התנים אלהות, שראויה לעבוד אותה ולהשתחוות לפניה, אך בזמן מאוחר

שיש לו כשרון וַהֲבָנָה, לבאר דברי חכמינו ז״ל מפורש ובשום שכל ולא בלהטים מטים ונמרטים כדרך בעל החלוץ, שאינו מסתפק בלבד להרבות הבל ורעות רוח, אלא מעיז פניו גם כן לשים איש, די חכמת אלהין יהבת ליה, לבוז, בהפרידו בין הדבקים וכותב: „עד כאן פירושו בפשיטות.״

טפלו אומות אחרים על גוף התנים סימנים מסימנים הרבה. עשו ממנו חיה הגדית (ein fabelhaftes Thier) בתתם לו גודל במדה יתירה, גוף מתעקל, מבט עין נורא ואיום, הרבה ראשים, רוח ארסי, כנף ואברה, צפרנים חדים, זנב נחש ועוד כיוצא באלה, ואת הבריה האיומה הזאת קראו דרקון (Drache) או שרף מעופף; ויתרה עשו היהודים והנוצרים, שהחזיקו את נחש עקלתון זה לשד ממש, העושה רצון בני בריתו והנושא את המכשף ככרוב דרך האויר. ועתה, היפלא עוד בעינינו, שהדרשן, אשר נתגדל על ברכי הגדה זו, קורא לפרעה, את עובד התנין, אמגושי כלומר מכשף?

קסח) **אמר** אביי: אוי לרשע או לשכינו טוב לצדיק טוב לשכינו, שנאמר (ישעיה ג, י) אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו (סוכה נב:). החלוץ: „מצאתי למפרש אחד, שכתב: נפשי קצרה מהבין, איך נוכל להוכיח מכתוב זה דטוב לצדיק טוב לשכינו? ומפלפל ומגיה לאמר, כי גם לשון הכתוב קשה מאוד, ואם פתרונו כאשר יתרגמו המתרגמים אמרו על אדות צדיק כי טוב וגומר, היה לו לומר אמרו על צדיק או אמרו לצדיק ויבאר הכתוב: קדמו במתן את פני הצדיק, ודי בזה למבין, ולמותר אחשוב להביא יתר דבריו בפירוש המאמר בגמרא. ולדעתי ברור, כי הדורש דרש אמרו = ὁμορέω (benachbart sein) והדרש מובן בטוב בלי שום דוחק ועוות הכתוב. ולא אפרד מזה, עד שאפרש גם ריש המאמר הזה. רש״י פירש: אוי לרשע או לשכנו, בתורת כהנים (מצורע, לפנינו בשנוי מועט) תניא: וחלצו את האבנים, נגע באבן שבמקצוע שניהן חולצין וכולי מכאן אמרו אוי לרשע אוי לשכנו וכולי ע״כ, והמפרש, הנזכר לעיל, הסכים על ידו בפירוש ריש המאמר, ובעיני אין ספק, כי אין מקום לפירוש זר זה, ופשוט כי בגוף הגמרא אחר הכתוב: „אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו״ חסרה תיבת „וגומר״ היינו הכתוב שלאחריו: אוי לרשע רע כי גמול ידיו יעשה לו, ודרשי בדרך אל תקרא רַע אלא רֵעַ כלומר אוי למי, שהוא רֵעַ לרשע כי גמול ידיו יעשה לו, וזהו אוי לרשע אוי לשכנו, ובריתא דת״כ הנ״ל אין ענינה לכאן, כאשר מצינו פירושים אחרים ושונים למאמר זה (תנחומא וילקוט וי״ר פרשה כז ועוד״) עכ״ל. אמר מכ״בי: דברי החלוץ יוכיחו, ששוטה אינו מרגיש; כי בעוד שעיניו יראו זרות בדברי אחרים הצודקים, אינו מבין, שדברי עצמו רחוקים משכל הישר בתכלית הריחוק, כמו שתראה, קורא נעים, ממה שאציע פה לפניך. — קרא זה דישעיה נאה לראיה, שהצדיק טוב לשכנו, מדכתיב בסיפא דקרא „יאכלו״ בלשון רבים, אלמא ששניהם, הוא והשכן, אוכלים את הפרי בהדי הדדי; אבל לגביה „אוי לרשע או לשכנו״ אינו יכול להביא ראיה מן „או לרשע רע״, לפי שכל הכתוב הזה נכתב בלשון יחיד וקאי אם כן רק על הרשע ולא על השכן, ומשום הכי הוכרחו להביא ראיה על „אוי לרשע אוי לשכנו״ מן „וחלצו״, שהוא גם כן לשון רבים ושגם השכן צריך לחלוץ את האבנים בכותל, שבינו לבין חבירו המצורע, ומן הדברים האלה, אשר נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת, יתברר אם כן בהדיא, שפירוש רש״י אינו זר ושענין הברייתא דתורת כהנים שייך לכאן.

קסט) **ושלחתי** את הצרעה לפניך (שמות כג, כח), אמר רבי שמעון בן לקיש: על שפת הירדן עמדה וסימתה עיניהן מלמעלה וסירסתן מלמטה, שנאמר (עמוס ב, ט) ואנכי השמדתי את האמורי מפניהם אשר כגובה ארזים גבהו וחסון הוא כאלונים ואשמיד פריו ממעל ושרשיו מתחת וגומר (סוטה לו.). החלוץ: „רש״י: פריו ממעל עיניו, ושרשיו מתחת סרוס ע״כ. ראיתי למפרש הנ״ל, שכתב: הנה מה דאמר רשב״ל „וסירסתן מלמטה״ נשמע מן ושרשיו מתחת, אבל מה דקאמר „וסימתא עיניהן מלמעלה״ איך נשמע זאת מכתוב ואשמיד פריו ממעל? ומביא בשם רב אחד, כי דרש

רשב״ל תיבת פריו = ὀφρύς (Augenbraue) עכ״ל. ואף על פי שקלסו המפרש לפירוש זה, כמדומני כי רחוק הוא, ומעקרא דפירושא פירכא: מנין לו, כי בהשחתת גבות העינים סמיות באה? שאלתי את פי רופא מומחא ויענני בפה מלא: לא! והוסיף, כי לפעמים מעבירים תער על הגבות משום רפואה. ויותר מסתבר, כי דרש פריו = πηρόω (blind-machen) ושרשיו = סרסו. או כפשוטו כאמור, ושעור הכתוב: אנכי השמדתי את האמורי ועוד אשמיד ואכלה אותו ע״י עורון וסרוס כמפורש״ עכ״ל. אמר מכ״בי: זה כמה וכמה כבר העירותי, שמי שרוצה לרדת לעומק כונת הדורשים, צריך להיות בקי במנהגם לדרוש ובדרך סגנון לשונם, פעם בדבר המסומן בצמצום מיוחד, ופעם באותו דבר בסימן אחר, שדומה מצד מה לסימן הראשון, וכן הוא גם כאן. כתיב (בראשית מט, כב) „בן פורת עלי עין״, וכל מי שפותר מקרא זה כפשוטו יגיד, שענין מלת „פורת״ הוא אחד עם ענין מלת „פרי ושהכונה: יוסף הוא פרי או ענף, שנושא פרי, ועומד על שפת מעין. אך על איזה אופן פתרוהו הדרשנים? כבר שמענו (לעיל סימן קלב) את דעתם: „בן פורת יוסף, שכסה עינו של אותו רשע מאמו״, ולפי זה המובן של „פורת עין״ מֵסך עין והוא ריס של עין (Augenlied), שנקרא על פי ההשאלה „דלת״ בעברית ופורת בארמית, משום שמגין על העין כמו הדלת על הבית בבחינת הסגירה[1]), ובשראה הדורש את סגנון הכתוב „פריו ממעל״, ששוה לפי דעתו במעט לסגנון „פורת עין״ מכל צד, (פרי זה פורת, ממעל, זה עין, שהיא למעלה בשטח הפנים) אז אמר: „וסימתה עיניהן מלמעלה״, לפי כשנשחת או נשמד הריס נסתמית העין; ואחר שכילה לדבר מן מה שלמעלה, התחיל לדבר מן מה שלמטה. אבר המוליד נקרא (ישעיה יד, כט) שורש, ויותר מפורש בסימנים מובהקים (הושע ט, טז), ששם נאמר: „ש ר ש ם יבש, פ ר י בל יעשון, גם כי י ל ד ו ן והמתי מחמדי ב ט נ ם״. והשתא דאתית להכא, דברי
הלומות של בעל החלוץ בטלין ומבוטלין, לא שרירין ולא קימין.

קע) **שמעון** בן עזאי אומר: ובכל נפשך (דברים ו, ה), אהבהו עד מיצוי הנפש (ספרי ואתחנן, פיסקא לב). **החלוץ**: „דרש כל = χαλόω (מיצוי״) עכ״ל. אמר **מכ״בי**: דרש תיבת „כל״ מענין כלה וכליון, מאחר שהשרש של כלל, כול וכלה שוה אצל הקדמונים שתי אותיות „כל״, והכונה אם כן: אהבהו עד שיבוא גמר או סוף אל הנפש.

קעא) **אשרי** תמימי דרך ההולכים בתורת ה׳ (תהלים קיט, א), אשרי מכבדי בעלי תורה (תנחומא בראשית). **החלוץ**: „בעל עין יוסף נדחק מאד ע״ש. לדעתי דרש תמימי = (τιμήματι) τιμάω (״schätzen, ehren) עכ״ל. אמר **מכ״בי**: תמים דרך נקרא האיש, שאינו מלומד רק הולך בתמים (תהלים פד, יב) ומשיח לפי תומו, ולפיכך הכתוב אומר: ה ה ו ל כ י ם ולא ההוגים בתורת ה׳; ואם תמימים כאלה מכבדין בעלי תורה על ידי שמשיאין להם בתם, עושין להם פרקמטיא ומהנהין אותם מנכסיהם, מעלה עליהם הכתוב כאלו מדבקין בשכינה והולכין בתורת ה׳ (כתובות קיא:).

קעב) **בשביל** שומרי התורה העולם עומד, שכן אמרה חנה (ש״א ב, ח) כי להי׳ מצוקי ארץ וישת עליהם תבל (תנחומא בראשית). **החלוץ**: „וכעין דרש זה בתנא דבי אליהו (זוטא פ׳ ה) אין מצוקים אלא תלמידי חכמים שנאמר (ש״א כב, ב) ויתקבצו אליו כל איש מצוק, כנראה הבין מצוק = μουσικός (״gelehrt, gebildet) עכ״ל. אמר **מכ״בי**: מלת

---

[1]) אפשר נקרא ריס העין משום הכי „פרי״ (ששרשו פר), לפי שהיא לעימת העין, שמושבה מ ב פ נ י ם לחוץ, ח ו ץ לחור, ומובן „בר״ הוא לפעמים בכתבי הקדש „חוץ״ כמו (איוב לט, ד) ירבו בבר, ומצאנוהו גם כן בפ״א במלת „פרורים״ (מ״ב כג, יא), שענינה מגרשים, שהם חוץ לעיר, והבוחר יבחר.

„תבל", שבסוף הפסוק, היא לבדה גרמה, שעוסקי תורה נקראים „מצוקי ארץ", ובלעדה לא היו זוכין להגיע לכינוי כבוד זה, כמו שכבר הראיתי במכתב חדשי „בית תלמוד", שנה רביעית דף 140. אלה הם דברי שם בקיצור: „התורה נקראת „תבלין" (קידושין ל:), ותבלין או „תבל" זה שת עליהם כלומר על ישראל, שישמרוהו ויעסקו בו; ולפי שהיה הקב"ה, אלו לא היו ישראל מקבלין את התורה, מחזיר את מעשה בראשית לתוהו ובוהו, לפיכך נקראים שומרי או עוסקי התורה „מצוקי ארץ", עד כאן לשוני שם, וכדומני לא חטאתי בלשוני.

קעג) **וקראת** לשבת עונג (ישעיה נח, יג), זו הדלקת נר בשבת (תנחומא נח). החלוץ: אולי דרש עונג = ἀνακαίω ("anzünden") עכ"ל. אמר מב"בי: דרש עונג בדרך אסמכתא מן הכתוב (ישעיה סו, יא) והתענגתם מזיו כבודה וזיו הוא אור ונוגה.

קעד) **ותשכח** תורת אלהיך אשכח בניך גם אני (הושע ד, ו), אמר הקב"ה: אף אני מצטער עליהם, שאני מפסידן (תנחומא ויגש). החלוץ: „הבין אני = ἀνιάω ("Kummer haben") עכ"ל. אמר מב"בי: דורש „אני" במובן אבל ואנתה כמו (ישעיה יט, ח) ואנו הדיגים. ולפיכך הוא אומר: „מצטער".

קעה) **כל** הבריות לקלס אותי בראתי, שנאמר (משלי טז, ד) כל פעל ה' למענהו (תנחומא ויקרא). החלוץ: „דרש למענהו מן ὕμνος, ὑμνέω ("lob-singen, Lobgesang) עכ"ל. אמר מב"בי: אין אנו צריכים לשפת יונית להוכיח, שענין השרש „ענה" לפעמים שבח והלל. פתח לך את הקונקורדנץ של בוקסטארף, ותמצא כמה וכמה דוגמאות על אמתת דברי.

קעו) **ויחנו** לפני פי החירות (שמות יד, ב), מקום קבוע לזנות היה; ולפי שהצניעו עצמן ביציאתן ממצרים, נקרא פי החירות, ואלו שהפקירו עצמן לנשים כתוב בהם (במדבר כה, א) ויחל העם לזנות אל בנות מואב (תנחומא בלק). החלוץ: „מתנות כהונה: החירות דרש לשון חירות והפקר של זנות, ע"כ. לדעתי ברור, כי הבין חירות = χοῖρος (ערות נקבה") עכ"ל אמר מב"בי: פי החירות במובן גנאי, מפורש כבר לעיל סימן קיא; ומה שאומר ברישא: „שהצניעו עצמן" ושהוא לשבח, הטעם: שנתבררו ונתלבנו מעשיהם והיו טהורים מכל מדה רעה, ודורש אם כן „חירות" מלשון חיור, שהוא תרגומו של לבן ושרשו גם כן חרי[1].

קעז) **ועתה** נפשנו יבשה אין כל (במדבר יא, ו), אמרו: עתיד לתפח כריסנו להרגנו. יש לך ילוד אשה שאין מוציא מה שאוכל (ספרי בהעלותך, פיסקא פח). החלוץ: „אין ספק, כי הבינו המלות: אין כל = ὀγκόω ("anschwellen") עכ"ל. אמר מב"בי: „דורש מלת „כל" מלשון והסנה איננו אכל (שמות ג, ב) או מלשון עכולי (יומא מה:), ששרשם ג"כ כל ושענינם הפסד והשחתה, והכונה: שלא נראה רעי (שנתהוה על ידי עיכול המאכל) משום שהמן נבלע באברים ואין צורך לנקבים; ומה שאומר: לתפח בתוך כריסנו", בו מצייר את תולדות העצירות.

קעח) **אמר** רבי זעירא: אם נזדקנה אומתך, עמוד וגודרה כשם שעשה אלקנה, שהיה מדריך את ישראל לפעמי רגלים, הה"ד (ש"א א, ג) ועלה האיש ההוא מעירו וגומר (ירושי ברכות פ' ט, ה' ח). החלוץ: „יפ"מ: יתכן שדרש מעירו, שהעליה מעירו דוקא היא שהיתה תמיד, אבל דרך עליתו לא היתה אחת תמיד, שבכל שנה עלה בדרך חדשה, ויתכן שדרש ועלה שנתעלה וכולי, ובעל ע"י כתב: שדרש יתורא דמעירו, שהיה מזהיר אנשי עירו וכולי. אולי דרש מעירו ὁμοῦ-εἴρω (יחד עם קהל עם") עכ"ל.

---

1) כשתעיין בסימן קיא תמצא, ששוא אומר בעל החלוץ: „לדעתי ברור כי הבין חירות ערות נקבה", אלא שבעל מאיר עין מדבר מתוך גרונו ומלתו על לשונו.

אמר **מכ״בי:** דורש מעירו, שנמצא רק עוד פעם אחת בתנ״ך, בדרך אסמכתא. כתיב (ש״ב טו, יב): וישלח אבשלום וגומר מ ע י ר ו וגומר והעם הולך ורב את אבשלום״, מה התם ע״י ש י ל ו ת מ ע י ר ו היה העם הולך ורב את אבשלום, אף הכא נמי ע״י ע ל י ת אלקנה מ ע י ר ו היה העם הולך ורב אתו לעלות לפעמי רגלים.

קעט) **מהו** ונסו הצללים (ש״הש ב, יז)? אלו צללי יגון ואנחה. סוב דמה לך דודי (שם), סוף שאני נהפך לכם ממדת הדין למדת הרחמים וממהר גאולתכם כדם צבי ואיל. או לעופר האילים (שם), לעורזליהון דאיילתא. על הרי בתר (שם), ר׳ יודן אמר: כדי שיתלו המלכיות בתר אריהון. אמר ר׳ לוי בר חיתא: כד תסב מלכותא בתר סולא (שיר רבה פ׳ ב). **החלוץ:** „בעל מ״כ פירש מה שפירש כפי שעלה על רעות רוחו, והמשביר (ערך אריהון) הגיה: שיטלו המלכיות איריהון (Orient) למזרח, והוסיף בהערה לבאר: נראה לאמת כפי מה שמצאנו, שגם גדולי התנאים חשבו, שהקץ יהיה בזמניהם, ובאשר כן הדרך, אשר כל השתנות, הנעשה בעולם, יחשבו מחשבי קצין לאות ביאת משיחנו. והנה ר׳ יודן ור׳ לוי היו בזמן קונסטנטינוס, אשר הסב ונשא את כס מלכות רומי לקונסטנטינא כידוע, לזאת חשבו אלה האמוראים, שהיו בזמן הזה, השתנות זו לאות המשיח ואמר ר׳ יודן „כדי שיטלו (פירוש; כאשר יטלו וינשאו) כס המלכות בתר איריהון״ Orient פירוש מן המערב לצד מזרח היינו לקונסטנטינא, ודרש הרי בתר כמו בתר איריהון; ור׳ לוי אמר זאת במלות אחרות: „כד תסוב מלכותא (פירוש: כאשר תסוב כס המלכות) בתר סולא (sub solanum) לנגד המזרח, ושניהם כונו לדבר אחד, שרמז הכתוב הזה לביאת משיחנו בימיהם ועיין לבנון מה שכתב בזה ה׳ יר״ש עכ״ל. הלבנון לא ראיתי, ופירושו של המשביר אינו מהוור אצלי מכמה פנים. אמנם שהכתוב הזה מרמז לדעת האמוראים הללו לביאת המשיח, נאמר בברור: „סוף שאני נהפך לכם ממדת הדין למדת הרחמים ו מ מ ה ר ג א ו ל ת כ ם.״ ואימתי יהיה זה? ר׳ יודן אמר: „כדי שיתלו המלכיות בתר איריהון״, ויבואר יפה על פי מאמרם, כי בעקבות דמשיחא יתרבו ה ג ז ר ו ת ו ה צ ר ו ת ח מ ס ו ש ו ד, ו ת ה פ ך כ ל ה מ ל כ ו ת ל מ י נ ו ת, וממש זה אמר רבי יודן: שיתלו המלכיות בתר איריהון = αἰωρεῖν (תלוי) ובכונה פרטית השתמש במלת „שיתלו״. — ור׳ יודן הבין הרי = αἰώρα ור׳ לוי, שאמר „כד תסב מלכותא בתר סולא = (σῦλον) σύλη (Raub, Plünderung) הבין הרי = αἴρω (wegnehmen, rauben). ואולי הבין הדורש דמה = δαμάω (bezähmen) לך = λάχος (Schicksal) כלומר כבוש המזל או מדת הדין „עכ״ל. אמר **מכ״בי:** הארכתי למעניתו, להראות כי חניתו אשר ממעל לברכים, הוא כפל כפלים, גדול ממנו, ומי יכילנו? אבל בלי התולים! האין זה שוטה גמור, אשר יציע דברי תפל כאלה לפני החכמים ויאמין, כי הגדיל לעשות וישיג כבוד? סוב לך, קורא נעים, והתיצב כה לשמוע פירוש המאמר הזה, שהוא עמום וסתום עד מאד הן בבחינת ענינו והן בבחינת סגנון לשונו, והיה אם תברך ברכת הנהנין וברכת גם אותי. — זה הוא פירושי: **כדם צבי ואיל.** הקב״ה הרשה לבני ישראל לשפוך דם צבי ואיל מ ה ר, בכל שעה, בכל אות נפשם ובכל שעריהם (דברים יב, טו) כלומר שאין צריכין להמתין עם שפיכה זו עד עלותם אל המקום, אשר יבחר ה׳, ולפיכך נמשלה כאן מהירות הגאולה על ידי הקב״ה למהירות שפיכת דם של צבי ואיל. **עורזליהון דאיילתא.** כך נקרא הצבי הרך, שהוא קל ברגליו מאד, כמו כאן כן גם בפסיקתא רבתי פרשה טו, ועיין דרשת רבי יצחק (שיר רבה פ׳ ב) על הפסוק: דומה דודי לצבי, וכמהירות העופר תהיה נמי מהירות הגאולה. **הרי בתר.** כתב הרד״ל ז״ל: „הרי בתר, אין הרים

אלא מלכיות (ספרי האזינו, פיסקא שך) ובתר מפרש ליה אחרי לשון ארמי" עכ"ל. **שיתלו המלכיות.** להבנת המאמר עד תומו צריך אני להקדים דרך כלל, שהדורש לוקח ציוריו, בדברו על הגאולה ועל ביאת המשיח, מן הענין שנזכר בדניאל סימן שלישי, לפי שהענין הזה הוא כמעט ציור ממש של הגאולה לעתיד לבוא. על הגואל נרמז, לפי דעת חז"ל, בדברי הכתוב: „ונהורא עמיה שרא," שעל זה דורש ר' אבא: (ב"ר פרשה א) „זה מלך המשיח", ועל מעמד המלכיות ומעמד המלכות החדשה בעת ההיא יש שם רמז בהפסוקים לט־מה. דניאל אמר לנבוכדנצר (אחר שאמר לו, כי הוא הראש והשליט בכל): „ובתרך תקום מלכו אחרי ארע מנך", ואחר כך: „ומלכו רביעאה תקיפה כפזרלא וגומר כל אלין תדיק ותריע", ובסוף אמר: „וביומיהון די מלכיא אנון יקים אלה שמיא, די לעלמין לא תתחבל ומלכותה לעם אחרן לא תשתביק, תדיק ותסף כל מלכותא והיא תקום לעלמיא." ועתה, אחר שנעיר עוד: שצריך לגרוס „שיטלו" בט"ת במקום „שיתלו" בתי"ו (כמו שהעיר כבר על זה המשביר) ובמקום „אריהון" מאריהון במ"ם בראש, עתה נזכה להבין ענין הסגנון „כדי שיטלו המלכיות בתר מאריהון". כך היא הכונה: לפיכך ימהר השם את הגאולה, כדי שיטלו המלכיות (אלו ההרים, שעומדים אחרי או בתר הראש) את הפירענות גם כן בתר אדוניהם או מאריהון. תחלה יהיה נלקה הנכבד ואחר כך הנקלה, כמו שהכתוב אומר (ישעיה ט, יג) יכרת ה' וגומר ראש וזנב. והראש אצל הגאולה העתידה היא מלכות ארם, כמו שאמרו: (יומא י.): „אין בן דוד בא עד שתפשוט מלכות ארם בכל העולם כולו," אבל סוף תקום מלכותא דמשיחא לעלמיא; ואימתי יהיה זאת? **כד תסב מלכותא סולא.** פירוש „תסב" תפנה כמו תסבינה אלמתיכם (בראשית לז' ז), ובמלת „סולא" צריך להחליף את הסמ"ך בזי"ן והוא אחד עם מלת „הזלה, שנזכרת בתלמוד (סנהדרין צח.): „אין בן דוד בא עד שתכלה מלכות הזלה מישראל, שנאמר (ישעיה יח, ה) וכרת הזלזלים במזמרות", והכונה לפי זה: עת תפנה המלכות אל הגואל אחר כלות מלכות ההזלה אז יִוָּדַע הדבר, שהקב"ה נהפך להם ממדת הדין למדת הרחמים.

קפ) **מתוך** ההפכה (בראשית יט, כט), רבנן אמרי: שהיה מלוה להן ברבית (ב"ר פ' נא). **החלוק:** „נראה שדרש הפיכה = ἀποχή ἡ (Quittung)" עכ"ל. **אמר מכ"בי:** גם פה נראה בעליל, איך עושה יה"ש את מלאכתו בפחזות ואיך אינו מעיין כלל בדבר, שהוא עוסק בו. אלו שם עינו ולבו על פני המאמר כולו, אז היה מבין מתוך דברי רבי שמואל, העומדים בלי אמצעי קודם דברי רבנן, שהדרוש קאי על מלת „ישב" שבסוף הפסוק, ושאחר מלת „ההפכה" חסר וגומר. שמואל אומר: „שהיה שרוי בהן", ורוצה להורות עם שינוי לשון זה, שאין ענין „ישב" דהכא ישיבה, שהיא הפך העמידה (sitzen), אלא ענינו עכבה במקום (wohnen, aufhalten) וכענין „שכן", שתרגומו שרי; ורבנן פותרין „ישב" כאלו הוא כתוב „יזף", שהוא הלואה בלשון ארמית כמו (שמות כב, כד) אם כספא תוזיף, ולפיכך אמר: „שהיה מלוה להן ברבית".

קפא) **אמר** ליה: אוציא ממנו טפת דם, אמר ליה: (בראשית כב, יב) אל תעש לו מאומה (ב"ר פרשה נא). **החלוק:** „דרש מאומה = αἷμα (דם) ותעש מן עשו דדי וגומר" עכ"ל. **אמר מכ"בי:** הדבר, אשר דיבר ה' אל אברהם קודם העקידה, זה הוא: „קח את בנך וגומר והעלהו שם לעולה" לאמר: קחהו לשחוט אותו ולשפוך את כל דמו כמו שנוהגין בעולה, ואחר כך קרא אליו מלאך ה' מן השמים: ואל תעש לו מאומה." ולפי שלא אמר המלאך: ואל תעש לו הדבר אשר

צויתיך. לעשות לו, אלא אמר: „ואל תעש לו מאומה" כלומר אפילו מיעוט מן הפעולה, אשר צויתיך לעשות לו, אל תעש, לפיכך נשמע, שאברהם, אחרי שמעו: „אל תשלח ידך אל הנער", רצה להוציא ממנו לכל הפחות טפת דם, כדי שיצא ידי חובתו במקצת, והמלאך הזהירו שלא לעשות אפילו מקצתו כלומר אפילו כל שהוא, שדומה לשפיכת דם העולה.

קפב) **ויקם** אברהם מעל פני מתו (בראשית כג, ג), מלמד שהיה רואה מלאך המות מתרים כנגדו (ב"ר פרשה נח). החלוץ: „נראה, שדרש מעל = μέλλω (drohen) פני ποινή (Rache, Strafe)" עכ"ל. אמר מכ"בי: הדורש יליף להא מאסמכתא, מאחר שבכל מקום שכתוב הלשון „ויקם מעל", שם מתרים איזה איש נגד הקם. בעגלון מלך מואב כתיב (שופטים ג, כ): „ויקם מעל הכסא", אהוד התרים כנגדו שנאמר ויקח את החרב וגומר; ובאביה מלך יהודה כתיב (ד"ה ב. יג, ד): „ויקם מעל להר", ירבעם התרים כנגדו שנאמר (שם, שם ג) וירבעם ערך עמו מלחמה, וכאן התרים כנגד אברהם מלאך המות, שחרב שלופה בידו (ע"ז ב).

קפג) **ר'** לוי אמר: מנין אתה אומר, שכל מי שיש לו בן יגע בתורה, שהוא מתמלא עליו רחמים? תלמוד לומר (משלי כג, טו) אם חכם לבך ישמח לבי גם אני (ב"ר פרשה סג). החלוץ: „דרש אני = εὔνοια (Wohlwollen)" עכ"ל. אמר מכ"בי: הקב"ה נקרא „אני" (סוכה מה.), וכמו בשעה שלא ישמח לא ירחם (ישעיה ט, טז) כך בשעה שישמח ירחם (צפניה ג, יז), ועל פי הדברים האלה פותר הדורש את הכתוב דמשלי. לא לבד שישמח לבו של בשר ודם על בן יגע בתורה, כמו שדורש שם ברישא המאמר, אל גם לבו של „אני", הוא הקב"ה, ישמח, וכיון שישמח, ממילא שמתמלא עליו רחמים.

קפד) **ויהי** כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות (בראשית כז, א), מראות, מכח אותה ראיה. שבשעה שעקד אברהם אבינו את בנו על גבי המזבח בכו מלאכי השרת, הדא הוא דכתיב (ישעיה לז, ז) הן אראלם צעקו חוצה מלאכי שלום מר יבכיון ונשרו דמעות מעיניהם לתוך עיניו והיו רשומות בתוך עיניו וכיון שהזקין כהו עיניו הה"ד ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות (ב"ר פרשה סה). החלוץ: „נראה, שדרשו ראות = ῥέω, ῥοῦς, ῥεύσω (fliessen, rinnen, sich ergiessen)" עכ"ל. אמר מכ"בי: דרשו מראות כפשוטו, שראה את מלאכי השרת, ודרשו גם כן שלא כפשוטו בדרך אל תקרי מראות אלא מֵרַוּוֹת כלומר שריווהו בדמעותיהם, ואצל דמעות שייך לשון רוה (ישעיה טז, ט) אריוך דמעתי[1].

קפה) **הקול** קול יעקב (בראשית כז, כב), הא קולו משתק את העליונים ואת התחתונים (ב"ר פרשה סה). החלוץ: „דרש קול = κωλύω ("stillen)

---

[1] הפירוש של בעל החלוץ על המלה „מראות" נמצא בערוך ובספרים כיוצא בו ערך ראתן. אך זה דרך כסל לו, לפשֵׁט על המתים ועל החיים ולשלול ולבוז את דבריהם, מבלי להזכיר את שם האומר, כאשר הראיתי זה כמה. אך מה שנוגע לפירושי, כי הדרשן קרא מֵרַוּוֹת במקום מראות, על זאת מצאתי לי און בספר „מעריך המערכות" מר' אליהו ברד"ה. זה לשונו שם בשרש רוה: „הפסוקים: הראית עמך קשה (תהלים ס, ה) הראיתני צרות רבות (שם עא, כ) יראנו טוב (שם ד, ז) והראה את נפשו בעמלו (קהלת ב, כד) המה משרש רוה ולא משרש ראה, כאשר חשבו המדקדקים, ובא במלות הנ"ל א תמורת ו ומשפטן: הרוית, הרויתני, הרוה, ירונו; ועד לדברי אשר אחרי הפעל הראית עמך קשה בא הפעל, הנרדף לשרש רוה, השקיתנו יין תרעלה, ומזה גם כן ואראהו בישועתי (תהלים צא, טז) לעומת אשביעהו, הנכתב לפניו וכולי. ועל דבר החלוף א"ו מצאתי און לי בשרשי הרד"ק שרש „אוה", שאמר שם: „תתאו (במדבר לד, ה) שרשו „תוה" מן והתוית תו (יחזקאל ט, ד) ויהיה א תמורת ו"ו", עכ"ל של המעריך מערכות: ולפי זה יש לומר, שהדרשן לא קרא כלום „מרוות" במקום מראות, אלא הניח את המלה כמות שהיא ויקחה רק במובן רוה, והמובן הזה מתיחס היטב על נזילת דמעות כמו שהוכחנו.

עכ״ל. אמר מכ״בי: אסמכתא קדריש. כתיב (במדבר ז, פט) וישמע את הקול, מה התם „כשהקב״ה מדבר הכל שותקים״ (ספרי נשא, פיסקא נח) אף הכא נמי: קולו משתיק את העליונים ואת התחתונים.

קפו) **ויפגע** במקום (בראשית כח, ז), נעשה העולם כולו לפניו כמין כותל (ב״ר פרשה סח). החלוץ: „נראה, שדרש פגע = πάγος Felsen, Steinhaufen״) עכ״ל. אמר מכ״בי: דורש ויפגע מענין דחיפה בדבר (anstossen); והדבר, שעומד למכשול על הדרך, נקרא „מִפְגָע״ (Anstoss), ורגלי יעקב התנגפו במקום ההוא כאלו סגר עליו הדרך בכותל.

קפז) **דבר** אל כל עדת בני ישראל ואמרת אליהם קדושים תהיו (ויקרא יט, ב), יכול כמוני? תלמוד לומר כי קדוש אני ה׳ אלהיכם, קדושתי למעלה מקדושתכם, ואנו למדים אותה מפרעה הרשע: אני פרעה (בראשית מא, מד) גדולתי למעלה מגדולתך (ב״ר פרשה צ). החלוץ: „הבין אני — ἄνω (למעלה״) עכ״ל. אמר מכ״בי: דרכו של עולם הוא, כשידבר אדם פשוט עם חבירו, שישתמש לדבר על עצמו בכינוי הגוף לנכח, מבלי שיעלה על לבו להוסיף על מלת „אני״ שם העצם שלו; לא כן הוא באדם, שעומד על גרם מעלות השלטנות, כמו מלך או קיסר. הוא, בידיעת ערכו הרם ובחזקתו, שאין על עפר משלו, הוא יוסף על הכינוי את שם עצם פרטי שלו, והוה, אחר שאמר „אני״, כאלו חפץ להעיר בזה את אזן השומע: התדע מי הוא האני, שהזכרתי ברגע זה? פלוני ופלוני שמו, שם שמודיע לכל, כי הוא למעלה מן הכל; ותוספת המלות „ה׳ אלהיכם״ הניעה לכן את הדורש לומר: „קדושתי למעלה מקדושתכם״, כמו שהניעה אותו מלת „פרעה״ לומר: „גדולתי למעלה מגדולתך״, ועיין מה שכתבתי למעלה בסימן קנו.

קפח) **ראובן** בכורי אתה (בראשית מט, ג), אתה הוא דומה לי (ב״ר פרשה צט). החלוץ: מתנות כהונה: נראה דדרש בכורי לשון הכרת פנים (!). לדעתי הבין אתה = αὐτός (דומה״) עכ״ל. אמר מכ״בי: מלת „אתה״ נראה כמיותר, שהרי היה הכתוב יכול לומר „ראובן בכורי״ גרידא כמו שיאמר אחר כן „כחי וראשית אוני״, או היה יכול להציג מלת „אתה״ בסוף הרישא ולומר: „ראובן בכורי כחי וראשית אוני אתה״; ומדסמיך הקרא מלת „אתה״ למלת „בכורי״, מלמד שחסר קצת מן הכתוב, הרומז על הבכור ביחוד, ולפיכך מוסיף הדרשן את שלוש המלות „הוא דומה לי״ מדליה, כמו שהוסיף האונקלוס אחר „יהודה אתה״ (שגם פה „אתה״ מיותר) את המלות: „אודיתא ולא בהיתתא״, לפי שהיה נראה גם לו, שיש כאן חסרון שצריך להמנות. אבל בלאו הכי יש עוד דברים בגו כלומר יש טעם להוספה זו, וטעם זה אודיע במה שיבוא. ממה שכתוב מיד אחר ההוספה שלפנינו: „אני עשיתי שמונים שנה אפילו טיפת קרי לא ראיתי״ נראה, שהדברים האלה נאמרו מן הדורש לגנאי ושצדקו דברי הבעל „ידי משה״, שפירש: אתה הוא דומה לי הוא בתמיה, והשאר בא לראיה, שאינו דומה לו. אך כשנקח את המלות „אתה הוא דומה לי״ בניחותא וכדעת הדורש לשבח, אז מוכרחים אנחנו לומר, שיתורא דמלת „אתה״ גרמה את ההוספה, משום שנראה, כי באה מלת „אתה״ לְאַמֵּת איזה דבר, שלא נודע מהותו עד עתה בידיעה ברורה. מתחלה היה קורא יעקב בכלל: „ראובן בכורי!״ והיה שוהה מעט, כדי להרהר אם גם אמת ונכון הדבר, אשר דיבר; ואחר כך, כשהסתכל היטב בצורת[1] ראובן, הוסיף

[1] אם אמרתי „בצורת״, למדתי זאת מדברי הבעל מתנות כהונה, שכפפתו בעל החלוץ על עמוד כזה (!) כדי לתתו ללעג ולקלס בעיני הקוראים. אולם, דברי הבעל מ״כ (שדרך חז״ל, לדרוש תמיד רק את שתי אותיות במלה, לא היה נעלם

לקרוא בפרט: „אתה!“ כלומר אתה הוא באמת בכורי. וכיון שהכפיל על אופן זה מלת „בכורי“, התבונן גם כן במעלות בכור זה ויאמר: „אתה הוא דומה לי“ כלומר אתה בכור כמוני! מה אני בכור והייתי ראוי אל הבכורה, לפי שלא הבאתי מן הגזילות ומן החמסים כעשו אחי (ב״ר פרשה סה) אף אתה בכור, שראוי לבכורה לפי שלא גזלת, אלא מצאת, (שם פרשה צח). אמנם מלבד זה יש עוד טעם אחר, למה השתמש יעקב לומר: ראובן בכורי „אתה“ ולמה הדורש הוסיף לומר: „הוא דומה לי“. יעקב רצה להראות על ידי הטעמת המלה „אתה“ את ההפרש הגדול, שבין בנו ראובן לעשו אחיו. עשו אמר לאביו יצחק (בראשית כז, לב): „אני בנך בכורך עשו“, בעוד שלא היה דומה לאביו במדות טובות אפילו במקצת; ולעומת זה אמר יעקב: „ראובן בכורי אתה!“ במה שאתה דומה לי במעשים, ודרוש זה דומה ממש לדרושו של רבי אלעזר (ברכות ז:) „אמרה לאה: מה בין בני לבן חמי“[1]).

קפט) **הכר** פנים במשפט בל טוב (משלי כד, כג), מהו בל טוב? אלא בשעה שהדיין יושב ודן באמת, כביכול מניח הקב״ה שמי שמים ומשרה שכינתו בצדו וכולי. וכיון שראה, שהוא נושא פנים, מסלק שכינתו ועולה לשמים (שמ״ר פרשה ל). החלוץ: „אין ספק אצלי, שדרש בל טוב = ἀπαλλάττω („entziehen, abwenden) עכ״ל. אמר מכ״בי: הקב״ה נקרא טוב (מנחות נג:) והמשפט לאלהים הוא, לפי שהוא יושב עם הדיינין כשיושבין לדון בצדק (ילקוט תהלים רמז תתלא); אך כשנושאין פנים ומטין משפט, אז בל טוב כלומר אז אין אלהים נצב בעדת אל.

קצ) **יושב** בסתר עליון (תהלים צא, א), אמר ר׳ יהודה בר סימון: יושב בסתר עליון על כל בריותיו. מהו בצל שדי? בצל אל, בצל רחום, בצל חנון אין כתיב כאן, אלא בצל שדי; בצל שעשה בצל אל, לכך נאמר בצל שדי יתלונן (ש״ר פרשה לד). החלוץ: „מתנות כהונה: אל לשון חוזק ואילות וכן שדי כמו שפירש הרד״ק, הרי בצל שדי כמו בצל אל, ע״כ פירושו המוטעה. ולדעתי נראה, כי הבין הדורש צל = Cella (Zelle) ושדי = σχεδή (לוח) כלומר בארון שעשה בצלאל, שבו היו הלוחות מונחין“ עכ״ל המוטעה. אמר מכ״בי: הוספתי הפעם מלת „המוטעה“ על „עכ״ל“ הרגיל, משום שבמדה שאדם מודד מודדין לו, הוא אמר על דברי הבעל מ״כ: עד כאן פירושו המוטעה, ואתא הוטרא והכה לכלבא במחילת כבודו. ומה שנוגע לפירוש דברי ר׳ יהודה, הכונה כך היא: דורש „שדי“ מן שידה תיבה ומגדל (שבת קכ) שענינו ארון, ואם כן יפה דורש: בצל שדי או שִׁדָּה, שעשה בצלאל, יושב בסתר ויתלונן העליון.

קצא) **ראה** ראיתי את עני עמי וגומר (שמות ג, ז), מהו עני עמי? זה קהל העגל (ש״ר פרשה מב). החלוץ: „מתנות כהונה: קהל העגל הם המענים ישראל בהבל ורעות רוח, עכ״ל. זה פירוש הבל ורעות רוח. לדעתי דרש עני עמי = ἐνίημι (anreizen, anstiften) וכמפורש בהמשך המאמר: שהערב רב, שעלו, הם עשו העגל ואמרו לישראל אלה אלהיך עיין שם,“ עכ״ל. אמר מכ״בי: עוד זה אמר על פירוש הבעל מ״כ, שהוא „מוטעה“, והנה הוא בא ואומר עליו: „שפירושו הבל ורעות רוח“. מנהג

ממנו) נכונים ואין בהם נפתל ועקש. שרש של המלה „בכור“ הוא כ ר ושרש של המלה „הכרת“ הוא נמי כ ר, ולפיכך הוא אומר: „דדרש בכורי לשן הכרת פנים“, והכרת פנים“, הוא, לפי דעת חז״ל ביבמות, פרצוף או צורת הפנים.

[1]) אחרי אריכות דברים אלה נראה לי, שמשום כך הוסיף הדורש נופך משלו, לפי שסבר, שיעקב הטעים ביחוד מלת „אתה“ כדי להורות, שלא בשביל כך אני אומר לך: „ראובן בכורי!“ לפי שהולדתיך ראשון על פי מקרה, אלא בשביל „אתה“ כלומר בשביל עצמך אקראך בכורי, שזכותך גרמה לך להיות בכור מאחר שאתה דומה לי. —

כזה אות הוא לעולם, שבעל החלוץ הוא כסיל, וכסיל שונה באולתו׳;
ומשום שאיני עניו כל כך, לשאת בהשקט את כלימת השטות כמוהו
ולומר: מוטב, שֶאִקָרֵא שוטה גם אני, משום כך אעצום עיני מראות ברע
ולא אענהו הפעם בסתר רעם, אלא אלך לפרש את המאמר שלפנינו
בפשיטות על פי דעה, המקובלת אצלנו מחכמינו ז״ל, וזאת היא: תורה
ענייה במקום אחד ועשירה במקום אחר, וכן הוא נמי הכא. בשמות רבה
פרשה מג מצינו דרשה זו פעם שנית בזה הלשון: „עני עמי, זה קול
של עגל, שנאמר קול ענות אנכי שומע״ (שמות לב, יח), ולפי זה צריך
לגרום כאן „קול״ במקום „קהל או להוסיף מלת קהל ולומר: זה קול
קהל העגל, ועני הוא במובן הרמת קול.

קצב) **הרכבת** אנוש לראשנו (תהלים סו, יב), שעבדתנו במלכיות (ש״ר פרשה
נא). **החלוץ**: „מתנות כהונה: המלכיות נקראין אנוש ע״כ.
דרש אנוש = ἀνάσσω (herrschen, gebiethen)״ עכ״ל. אמר **מכ״בי**:
אינו דורש את הלמ״ד המשמשת במובן מלת היחס על, אלא במובן
„להיות״ כמו (בראשת ב, כב) אשר לקח מן האדם לאשה, שפירושו:
להיות אשה, והכונה אם כן: הרכבת אנוש להיות ראשנו כלומר להיות
מושל שלנו, ואנוש אלו המלכיות שנאמר (תהלים ט, כא) ידעו גוים אנוש המה.

קצג) **ושם** דרך (תהלים נ, כג), שהראה לשבים את הדרך (וי״ר פרשה ט).
החלוץ: „הבין שם = σημειόω (anzeigen, bezeichnen, zu
wissen thun)״ עכ״ל. אמר **מכ״בי**: דורש שָׂם במובן סימן, ושרש סמן
אינו מלשון יוונית, אלא הוא לשון הקדש גמורה (ישעיה כח, כה); וכן
שָׂם בשי״ן ימנית, הוא גם כן מלשון סימן, לפי שהכינוי מסמן את הדבר
למען נבדילו משאר דברים, ולפי זה פירוש „ושם דרך״: שהיה מסמן
או שהראה להם את הדרך.

קצד) **את** הגמל (ויקרא יא, ד) זו בבל. כי מעלה גרה הוא, שמקלסת להקב״ה
(וי״ר פרשה יג). **החלוץ**: „דרש גרה = γρύζω (sagen, tönen)״
עכ״ל. אמר **מכ״בי**: דרש גרה מלשן גרון והכונה: תרים בגרונה את
הקב״ה, היך מה דאת אמר (תהלים קמט, ו) רוממות אל בגרונם, ועיין
מה שכתבתי למעלה בסימן כט ובסימן נב.

קצה) **נכנס** ר׳ אליעזר בנו של ר׳ יוסי הגלילי ודרש (ש״א טו, ו) ויאמר
שאול אל הקיני לכו סורו רדו מתוך העמלקי פן אוסיפך עמו
ואתה עשית חסד עם כל בני ישראל בצאתם ממצרים וכתיב עם כל
ישראל עשה יתרו חסד[1]) והלא לא עשה אלא עם משה בלבד? אמר
רבי אליעזר יתרו ודאי עשה חסד עם משה הה״ד (שמות ב, כ) קראן לו
ויאכל לחם. אמר ר׳ סימון אין הוא כן, אלא בשכרו האכילו דכתיב (שם,
שם יט) וגם דלה דלה לנו (שיר רבה פ, ב). **החלוץ**: „הבין דלה διαλύω
(bezahlen). ואף שיש לפרש, כי בשכר הדלייה האכילו, לדעתי המובן
כדכתיבנא״ עכ״ל. אמר **מכ״בי**: לא נוכל לומר, שדעת בעל החלוץ היא,
בפותרו מלת „דלה״ לשון שילום, שמשה היה משלם בעד אכילת הלחם,
שאז אינו ראוי לקרוא התנהגות יתרו עם משה בשם „עשיית חסד״, אלא
הוא עסק פשוט, שנוהג עוד היום בכל פונדקי. האושפיזכנא נותן לאכול
והאכסנאי משלם בעד אכילתו. מוכרחים אנו אם כן לומר, שבעל החלוץ

---

[1]) אמר מכב״י: בכל המדרשים, שבאו בדפוס מאז ועד עתה, נמצאת בשיר רבה הנוסחא „וכתיב (שם) עם כל ישראל עשה יתרו חסד,״ והוא טעות גמורה, מאחר שאין שם ואין במקום אחר שום רמז לפסוק זה; ולפיכך נראה לי, לגרום במקום וכתיב „וכי״, כמו שהוא בויקרא רבה פרשה לד, והמאמר הוא בתמיה: הכתוב אומר: עשית חסד עם כל בני ישראל״, ועל זה באה השאלה: „וכי עם כל ישראל עשה יתרו חסד, והלא לא עשה אלא עם משה בלבד?״

מכוון לדעת ר׳ סימון, שיתרו הוא המשלם ושמשה קיבל על ידי אכילת הלחם את שכר הדלייה, ואם יש כאן חסד הוא רק בבחינה זו, שיתרו צוה לבנותיו לאסוף את משה הביתה, שאילולי כן לא היה עלה על דעת משה מעולם לשאל שכרו; ואם הדבר כך, אז עברה כאן טפשות של בעל החלוץ למעלה ראש. ר׳ סימון אינו דורש נסתרות, רק יאמר בהדיא, שמענין „דלה דלה לנו״ יצא בפשיטות, כי „בשכרו האבילהו״ כלומר חלף מלאכתו קיבל משה את האוכל ויתרו היה אם כן משלם את חובו, והכסיל יה״ש פליג עליה ומבאר, שלדעתו נשמע השכר על פי לשון יוני, ואף על פי שדברי הכתוב מסייעין אל הדורש יותר מאלף אלפי אלפים ככרות הכמה מדומה של בעל החלוץ? אם טוב הדבר בעיני שור, לבאר את דברי הדורש נגד רצונו וכונתו, אף אני אלך עמו בקרי ואדייק (כדרכו של רבי מאיר מאז) בשמו גם כן נגד רצונו. אם אשאלהו דרך משל: למה נקרא שמך שור? והוא יענה לי: משום ששם משפחתי כך ואבות אבותי היו נקראים כך, כאשר יעידו על זה יושבי עיר מולדתי, ואין ספק אצלי (סגנון לשון, ששגור תמיד בפי בעל החלוץ) שמיוסף קאתינא, שעליו נאמר: „בכור שורו הדר לו״, אני אשיב אמרים לו: לא כן הוא! או טעות היא בידך או שקר דברת, ורק משום שקראו לִזְקֵנַת אבי אביך, שנולדה בין עם הסלאווים, שׁוּרַא, לפי שהיתה נבערה (dumm) כאווזא ובלשון אומה זו נקראת האווזא Schurra, ואף שיש לומר, כי בשביל שם משפחתך נקראת כך, לדעתי המובן כדאמירנא. מי זה ישחק פה? כמדומני, שאני בעצמי! — שחוק של בוז ולעג על פני יהלוף בשביל מילי דבדיחותא, שהזכרתי פה; והאם לך, אשר לא תחדל להרבות שטות על שטות, לא יאה ולא נאה בוז ולעג במדה גדושה? לֵךְ שור ואמור: שישלחוך בתוף ובשירים לביתך, (lass dich heimgeigen, Schorr!) אל המקום, שבו תוכל לשמוח, אתה ואנשי בריתך על המרגליות, שיוצאות מפיך באין מעצור ובאין מכלים דבר! לך ובוא בחדריך וסגור דלתך בעדך, אם תרגיש בך את הצורך לעיטוש של מטה או ליותר מזה בבחינה רוחנית, ואל תשלח את הזמורה אל אפנו על גפי מרומי קרת, כי שתיקתך בשער בת רבים יהיה נאה לך ונאה לעולם, כאשר יסכימו עמי כל בְּנֵי רעיון, שאינם סובלים במחיצתם אנשים, הלובשים בגדים צואים כמוך!

קצו) **נשא** את ראש וגומר (במדבר לה, כב) הדא היא דכתיב (איוב לו, ז) לא יגרע מצדיק עיניו וגומר, אין הקב״ה מונע דוגמא דידהו ובולי. הסכים הקב״ה עמו וקראו בני בכורי ונתן גדולה לבכורים, שיקריבו לפניו, הוי לא יגרע מצדיק עיניו ואין עיניו אלא תחתיו כמה דתימא (ויקרא יג, ה) והנה הנגע עמד בעיניו. ומה תחתיו? אלו בניו כמה דתימא (תהלים מה, יז) תחת אבותיך יהיו בניך (במד״ר פרשה ו). **החלוץ:** „במה כרכורים כרכר בעל המדרש המאוחר הזה מאין הבין, כי המלה יונית (חוברת ט. ב, קיא״) עכ״ל. אמר מכ״בי: אם גם אין להכחיש, שהדרוש הזה זר בהפלגה יתירה ושהוא מלא חידודים נפתלים, בהקישו מן ההוראה העקרית של המלה על הוראה צדדית ומן זו על הוראה צדדית חדשה, מכל מקום אינו נכון, שחוקר על פי רוח הזמן (ein moderner Forscher) כבעל החלוץ, אשר כל מגמתו להכנים כל מלות עבריות ותלמודיות בבריתו של יפת, שחוקר כזה ישנה בפתע פתאום את טעמו ויבחר בהתולים לאמר: „במה כרכורים כרכר בעל המדרש המאוחר הזה מאין הבין, כי המלה יונית״. מה זאת, שור? איש כמוך, שמייחס בלי הפסק לכל תנא ואמורא ואפילו לדורש מאוחר ידיעת לשון יוני, נהפך בסבוב יד לאיש אחר, שישלול מן הדורש שלפנינו ידיעת שפה זו? נתבלבלת הפעם, שור, ולא ידעת, כי בנפשך הוא! — — —

נלכה נא, כדרכנו תמיד, לישע הדורש על פי רוח היהודית, כי רק ממנה פנה וממנה יתד. עיקר הוראת „עין" ידוע, אך לפעמים ענינו ת מ ו נ ה כמו (במדבר יא, ז) ועינו כעין הבדלח, שפירושו: ותמונתו כתמונת הבדלח. והנה, אלו הוסיף הכתוב לומר: הבדלח עמד בעיניו, היינו אומרין, שהמובן הוא: שעם הבדלח לא נעשה שום שינוי באיזו בחינה, אלא נשאר „ב ת מ ו נ ת ו" כמו שהיה מלפנים ר״ל „במקומו" או „ת ח ת י ו", שענינו גם כן לפעמים „במקומו" כמו (משלי יא, ח) ויבוא רשע תחתיו; והשתא דאתית להכא, שנוכל לומר על הבדלח כמו שאנו אומרין על הנגע, שזה כמו זה עומד בעינו לפי כל שלוש ההוראות שזכרנו, אם כן נוכל להפוך גם את הסדר ולומר: „ת ח ת י ו" אלו הבנים משום שממלאין „מקום" אבותם „ו ת מ ו נ ת" ה ב נ י ם דומה גם כן לתמונת האבות, ועל יסוד שיווי ענין זה של „עיניו — תחת" סמך הדורש את דבריו[1].

קצז) **ויבקש** דוד את פני ה׳ (ש״ב כא, א), אמר ר׳ שמעון בן לקיש: ששאל באורים ותומים. אמר ר׳ אלעזר טעמיה דר׳ שמעון בן לקיש אתיא פני פני. כתיב הכא ויבקש דוד את פ נ י ה׳ וכתיב התם (במדבר כז, כא) ו ל פ נ י אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו וגומר, אמר לו הקב״ה: מוצל אתה, אלא על שאול ועל בית הדמים (במד״ר פרשה ה). **החלוץ**: „ר׳ אלעזר לא ירד לטעם דרשתו של רשב״ל, כי הוא הבין פני = φωνή (Stimme) כלומר ששאל באורים ותומים" עכ״ל. אמר מכ״בי: היטב ירד ר׳ אלעזר לטעם דרשתו של רשב״ל, ודבריו הם רק נופך משלו וקצת תוספת ביאור לדברי האחרון. ר׳ שמעון בן לקיש לקח את המלה „ויבקש" במובן חיפוש ודרישה וחקירה ולא במובן תפלה; ולפי שהשגת תכלית של שלשתם, ר״ל תכלית של חיפוש ודרישה וחקירה, נעשית על ידי שאלה והוא: שנשאל את פי של היודע דבר על אדות הדבר, המבוקש מאתנו, לפיכך משותף כבר עם מושג הדרישה גם מושג השאלה, ואם כן ענין „ויבקש דוד את פני השם" וישאל דוד והוא כענין: „וישאל שאול בה׳ וגומר באורים" (ש״א כח, ו), שפירושו: וישאל שאול אצל ה׳ (hat angefragt) על ידי האורים, וכן נמי הכא: וישאל דוד את פני ה׳ כדי שישיבנו וַיִּשְׁמַע ק ו ל מִדַּבֵּר אליו, והרי כאן ה ק ו ל בלי הצורך לקחת אותו מן לשון יונית לכאן. ומשום, כמו שאמרנו, שדרישה ושאלה בכלל בקשה, משום הכי דרשו הז״ל (ב״ר פרשה סג): „ותלך לדרוש את ה׳, על ידי מלאך ועל ידי שם ועבר" כלומר רבקה שאלה אצלם איזה סימן הוא הרציצה בבטנה, והם השיבו לה: „שני גוים בבטנך; נוסף לזה, שסיפא דקרא בשמואל: „ויאמר ה׳ אל שאול" (שהיא תשובה מפורשת) תורה בהדיא, שענין „ויבקש" אינו אלא שאלה במובן דרישה וחקירה כענין שאול שאל האיש (בראשית מג, ז) ולא במובן תפלה כענין שתים שאלתי ממך (משלי ל, ז), ולפיכך אומר רשב״ל, ששם עינו רק על המבין דבר מתוך דבר, סתם: „ששאל באורים ותומים" והטעים רק מלת „ויבקש", שהיא דַיָּהּ לבדה לתת חיזוק לדבריו. לא כן הוא ר׳ אלעזר. הוא, אם גם נוכח לדעת, שדברי רשב״ל מובנים מצד עצמם, הוא נתן עוד טעם גס, המורגש גם למי שאינו בקי ברמיזה, מה התם „ושאל" אף הכא „וישאל"[2].

---

[1]) בעל החלוץ אומר על מדרש זה, שהוא „מאוחר", ואינו כן; שהרי נזכר כבר בבראשית רבה פרשה עא, והרבות על ספר בראשית הוא היותר עתיק מכל המדרשים? ההיפרש שבין הב״ר ובין הבמד״ר אינו אחר, אלא שהאחרון מסביר ומפרש את לשון הקצר של הב״ר: „עיניו, דוגמא דידיה", ודוגמת האב זה הבן, שבא תחתיו וממלא מקומו.

[2]) את אוזן אוהב הקיצור ושונא האריכות אעיר על דברי הכתוב: „נדרשתי ללא שאלו" (ישעיה סה, א)" אינו אומר „דרשו" אלא „שאלו", משום שהמושגים: „דרישה (או בקשה) ושאלה" קרובים איש אל אחיו, יתלכדו ולא יתפרדו.

על כן עלמות אהבוך (ש"הש א, ג), על שנתת לנו ביזת מצרים
וביזת הים וביזת סיחון ועוג וביזת ל"א מלכים אנו אוהבים אותך
(שיר רבה פרשה א). **החלוק**: „הבין כן = κενόω (“ausleeren,
berauben) עכ"ל. אמר **מכ"בי**: דרש כן במובן בסים כמו כנו (שמות
ל, כח) ועלמות מלשון ותעלומה יוציא אור (איוב כח, יא) והכונה: על
סוד דברים, שמעלימים מן העין וטומנים אותם כמו כסף וזהב ואבנים
יקרות, אנו אוהבים אותך.

מפי עוללים ויונקים יסדת עז תהלים ח, ג), אין עוז אלא תורה שנאמר
(שם כט, יא) ה' עוז לעמו יתן (שיר רבה פרשה א). **החלוק**:
הבין עוז = ὁσία (“das Göttliche Gesetz) עכ"ל. אמר **מכ"בי**: בכל
מקצוע של כתבי הקדש אנו מוצאים, שהתורה נותנת אל המחזיקים בה
חיים וברכה ושלום ועצמה, במלה אחת: כל קניני גבורת גופני ורוחני;
מסבה זאת בהרו חז"ל לומר; שהעוז המגושם היא התורה עצמה, ועל
הדעה היפה הזאת, שהיא רוממה ופשוטה כאחת, יאמר כל בעל סברא
ישרה, שרק על שדי היהדות צמחה ואין לזרים אתה. רק מעקש דרכים
כמו יה"ש, שעל כל פסיעה ופסיעה יריח ענין יווני, רק הוא לבדו מייחד
לה מקום על אדמה נכריה.

יושב על כסא רם ונשא (ישעיה ו, א), אמר ר' סימון: כסא, שמפריש
בין מיתה להיים (שיר רבה פרשה א). **החלוק**: „מתנות כהונה:
דרש רם כמה דאת אמר רמה בים רמז למיתה, ונשא רמז לחיים והתנשאות
לכל לראש (!). לדעתי הבין הדורש: על כסא = λάχεσις (was einem
zum Antheil wird) רם = ῥώμη (Leibesstärke) ונשא = νόσος
(“Siechthum, Krankheit) עכ"ל. אמר **מכ"בי**: **שמפריש**. על ענין
הזביחה או החיתוך על ידי סכין, משתמש הארמי בפעל „כס“ או „כסה“
והעברי בפעל „כסח“. זה מתרגם „זבח פסח“ (שמות יב, כז) מיכס פיסחא,
וזה יאמר (ישעיה לג, יב) קוצים כסוחים כלומר נחתכים. ולפי שהחלק
הנחתך נפרד או כולו או מקצתו מן הכלל, לפיכך יש כאן הַפְרָשָׁה ושייך
לומר „יושב על כסא“ כלומר הוא לבדו שליט על ההפרשה. **בין מיתה
לחיים**. קורא את החיים או טוב מזה את החי בשם „רם“, לפי כל מה
שהוא חי מ ר י ם ראשו, קולו ורגליו והולך ועומד בקומה זקופה, כמו
שקורא בהפך את המיתה או המת בשם „נשא“ לפי שֶׁיִּנָּשֵׂא מאת דודו
ומסרפו בכתף (עמוס ו, י) לחצר מות; ואם כן אומר ר' סימון: שהקב"ה
יושב בשביל הכרעת או החרצת המשפט מי למיתה ומי לחיים, ואפשר
לקח לו הפייטן מכאן את סגנון לשונו: „ותחתוך קצבה לכל בריה ותכתוב
את גזר דינם וכולי מי יחיה ומי ימות“.

תנא דבי רבי ישמעאל: אין אדם מקנא לאשתו אלא אם כן נכנס בו
רוח טהורה שנאמר (במדבר ה, יד) ועבר עליו רוח קנאה (במד"ר
פרשה ט). **החלוק**: „נראה, שהבין קנאה = ἁγνεία (Reinheit). בבבלי
(סוטה ג.) באריכות ובשנוי: תדר"י: אין אדם וכולי אלא אם כן נכנסה
בו רוח שנאמר ועבר עליו רוח, מאי רוח? רבנן אמרו רוח טומאה, ר'
אשי אמר רוח טהרה, מסתברא כמאן דאמר רוח טהרה וכולי. ואולי
נתקצר מאמר הבבלי במדרש מאוחר זה“ עכ"ל. אמר **מכ"בי**: לאו „אולי“,
כמו שיאמר בעל החלוץ, אלא בודאי נתקצר מאמר הבבלי במדרש; אך
ענין הטהרה אין לבקש באותה שפה, שחביבה על יה"ש ביותר והיא שפת
יוונית, אלא במהלך ההגיון של הדורש ובמנהגו לדרוש על פי רוח הזמן,
שבו היה. לפי דברי הכתוב (במדבר ה, יד) יש כאן רוח של שני מינים.
המין האחד הוא: ועבר עליו רוח קנאה ו ה י א נ ט מ א ה“, והמין השני
הוא: „או עבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו והיא ל א נ ט מ א ה“.

בפן הראשון עבר עליו רוח ממרום, ר ו ח ט ה ר ה, לפי שגם הקב״ה עוטה כמעיל קנאה בשביל בעילת זנות כדכתיב (שם כה, יא) בקנאו את ק נ א ת י, וקנאתו תמיד בצדק ובלי שגיאה, וכמו כן גם קנאת זה האיש טהורה, שהרי אשתו נ ט מ א ה. אבל בפן השני, אם עבר עליו רוח קנאה והיא לא נטמאה, אז עבר עליו רוח טומאה; ואיזה הוא? אם אין ראיה לדבר סימן לדבר, שנמצא רוח טומאה שממנו יוצאין רק תועבות, ובודאי גם תועבה זו: לְקַנאות אשה, שלא נטמאה. ביחזקאל (סימן ח, ה) כתיב: ״סמל הקנאה בביאה״, שפירושו, לפי דעת רבנן דהכא, שאצל איזו בעילה או ביאהַ ידועה (בביאה כתיב בפתח תחת הבי״ת״ להורות על ה״א הידיעה החסרה) יש קנאת רוח טומאה, שנקראת „סמל״. ומה אלה עושים, אשר עבר עליהם רוח טומאה זה? הכתוב (שם, שם ו) משיב על שאלה זו: „תועבות גדולות בית ישראל עושים״! — — זאת כונת הדורשים, ורק כך ולא באופן אחר דרשו, רבנן כדאית להון ורב אשי כדאית ליה, כמו שיודע כל אשר את הישרה יבקש ואינו מטפל בדמיונות שוא כבעל החלוץ.

רב) **היא** עשתה בסתר, יושב בסתר עליון (תהלים צא, א) שם בה פנים שנאמר (איוב כד, טו) ועין נואף שמרה נשף לאמר לא תשורני עין וגומר. דבר אחר: היא עשתה בסתר, המקום פירסמה בגלוי שנאמר (משלי כו, כו) תכסה שנאה במשאון תגלה רעתו בקהל וגומר (סוטה ט.). החלוץ: „נראה, שהבין פנים φαίνω (ans Licht bringen, kundmachen) עכ״ל. אמר מכ״בי: מהות הפנים בעצמה כבר תורה, שמושג הגלוי מונח במלת פנים. כל הגוף מכוסה בבגדים ושמלות ואינו נראה בצורתו הטבעית, חוץ מן הפנים, שהן גלויין ונראין כמו שהן בטבען; ולפיכך דרך העברי להשתמש אצל מקום מופנה וגלוי, שבו המראה (die Aussicht) אינו מוגבל על ידי איזה דבר, במלת „פני״, וכשהכתוב אומר: על פני ממרא (בראשית כג, יט) את פני העיר (שם לג, יח) על פני השימון (במדבר כא, כ), אז המובן: על מקום גלוי ומופנה של ממרא, של העיר ושל הישימון, מקום, שהעין רואה מתוכו בלי מְצָרים, מאחר שאין לה שטנה על ידי דבר, שהוא יותר גבוה מן המקום, שעליו עומד הרואה, ולפיכך אומר הדורש תחלה ברמיזא „שם בה פנים״ ואחר כך בהדיא „פירסמה בגלוי״, וענין „שם בה פנים״ הוא: עושה עמה פירסום.

רג) **משא** גיא חזיון (ישעיה כב, א), השליכו דברי החוזים לארץ (פתיחתא דאיכה). החלוץ: „מתנות כהונה: החזיון השליכו לעמק ולגיא כלומר לארץ ע״כ, ובעל י״ע פירש: משא העיר שהשליכה החזיון לגיא ע״כ. אולם ברור, כי דרשו גיא = אֶרֶץ (Erde), ואולי הבינו גם משא = ἐμάσσω בדרך השאלה על השלכה״ עכ״ל. אמר מכ״בי: השיווי, שבין גיא וארץ, הוא: ששניהם מונחים בשפל ובמישור, ומשום כך באו חליפות זה תחת זו. פעם משתמש הכתוב לומר: והגרתי לגי אבניה (מיכה א, ו), ופעם: וכסא ל א ר ץ מגרתה (תהלים פט, מה); והדורש, שאינו מדקדק כל כך בסגנון לשונו, אומר במקום: נשאו לארץ החזיון „השליכו דברי החוזים לארץ״.

רד) **טוב** ילד מסכן (קהלת ד, יג), זה יוסף. מבית הסורים יצא למלוך (שם, שם יד) מבית גירורתו של פרעה (קהלת רבה פ׳ ד). החלוץ: מתנות כהונה: גירורתו, נראה דצריך לגרוס סירוסו לשון בית האסורים ע״כ. ובאסיפת אמרים: גירורתו, שנגרר לבית פרעה ע״כ. ודאי דרש הדורש הסורים מן σύρω (גרירה, משיכה״) עכ״ל. אמר מכ״בי: בתלמוד ובמדרשים יורה לפעמים השרש גר על התעוררות הרצון והתאוה, ויצר הרע נקרא „סור״ משום שמחמיץ כשאור בלב האדם. והנה עם שתי הנחות הללו ועם ענין אחד, הנדרש במקום אחר על יוסף הצדיק, נבין את דברי הדורש,

שלפנינו. על הפסוק: ויקח אדוני יוסף אותו ויתנהו אל בית הסהר (בראשית לט, כ) דורש ר' הונא (ב"ר פרשה פז) שגם בבית הסוהר לא חדלה אשת פוטיפר מְהַסִּית וּמְהַגֶּרֶת את יוסף לדבר עבירה, נמצא לפי זה, שבבית האסורים, אשר היה לפרעה, שם היה גם כן יצר הרע (הסורים כתיב חסר אל"ף) שהיה מְגָרֶה ביוסף, ומשום כך הדורש אומר: שיצא למלוך מבית גירותו או מבית גירוי של פרעה.

בחצר גינת ביתן המלך (אסתר א, ה), שעמדה לו בדמים הרבה (אסתר רבה פ' ה). החלוץ: „מנין לו, שעמדה לו בדמים הרבה? יפה ענף פירש: דרש ביתן מלשון מתן ממון רב (!). לדעתי דרש ביתן = beatus („kostbar") עכ"ל. הפעם אני דורך בעקבות בעל החלוץ (שמעו שמוע והתמהו תמהו!) לבאר את המאמר על פי שפה נכריה, אך באופן היותר מתקבל על האזן מן אופן שלו והוא: הדורש חולק את המלה „ביתן" לשתים, ופותר פלגא, היא ההברה „בי", במובן לשון רומי, ופלגא, היא ההברה „תן", במות שהיא כלומר במובן לשון עברית. הוראת המלה הרומית bis היא שְׁנַיִם או כפל, והדורש היה קורא אותה bi בהבלעת הסמ"ך בסוף, כדרך שקורין אותה עוד היום בשפות החדשות של הָרוֹמָנִים, ולפי זה הכונה: לקנין הגינה היה צריך כסף מִשְׁנֶה או נתינה פי שנים.

אלה אזכרה ואשפכה עלי נפשי וגומר (תהלים מב, ה) כנגד מי אמרוהו בני קרח למקרא זה? לא אמרוהו אלא כנגד כנסת ישראל. שאמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה וכו'. אלא מה אעשה, שעונותי ונביאי השקר, שהיו בתוכי, שהתעו אותי מדרך החיים לדרך המות, לכך נאמר אלה אזכרה ואשפכה עלי נפשי וגומר (פתיחתא דהכימי). **החלוץ**: „דרש אלה = πλάν („irreführen") עכ"ל. אמר מכ'בי: כך הוא הנוסח בקיצור, מלה במלה, ולא כמו שעשה בעל החלוץ, שהשמיט את המבוא: „כנגד מי אמרוהו" וזכר, כמו בראש כן גם בסוף, רק את שתי המלות „אלה אזכרה" כדי להתעות את הקורא, שהדורש תמך את יסודותיו רק על מלה, שהיא טפלה אל הענין כמו מלת „אלה" (שהרי אלו היה אומר: „אזכרה ואשפכה עלי נפשי" בלבד נמי סגי) ולא על העיקר, שהוא כל שארית הכתוב „כי אעבור בסך וגומר". ראה! (ראה בגימטריא רו כמו הסימן, שאנו עוסקין בו עתה) ראה נא אתה בעצמך ובכבודך את כל המאמר הארוך, שנדרש על פסוק זה דתהלים, ואז נכון לבי ובטוח, כי לא תאמר אחת או שתים, כי אם מאה פעמים בכל יום, ששור אינו לבד חסר טעם, שאינו מבחין בין היופי והמכוער ובין הנאה והמגונה, אלא שהוא חסר דעת, איש, אשר חושיו עזבוהו, וילכו לטייל פעם ארוכה ופעם קצרה.— הדרשן (בעל המאמר הזה לא היה דורש, כי אם דרשן ומטיף על העם) הטיף מלתו על שומעיו וישם תחלה לפניהם ציור שָׂמֵחַ מהדר בית המקדש בשהיה בנוי, איך ירד לתוכו הקב"ה משמי קדשו והשרה שכינתו על ישראל, איך הקריבו שם קרבנות, הכהנים עמדו על הדוכן והלוים היו מקלסין בכנורות; ואחר כך ציור עָצֵב מחרבן הבית הזה, איך קול דממה דקה נשמע עתה בו וכל גיל ושמחה ממנו נכרת, איך שועלים ילכו בו ואיך ישראל עתה בבושה ובלימה, לפי שהקב"ה נתרחק מהם. „וכי אתם יודעים, הוסיף לדבר אל העם, למה הר ציון שמם ואין דורש לו? יען שגרמו לנו עונותינו ויען התעו אותנו נביאי השקר, שהיו בתוכנו, מדרך חיים לדרך המות; ואם נשים על לבנו ונזכורה, איך עלינו לפנים אל המקדש שלוש פעמים בשנה ונשמח לפני ה' אלהינו ואיך עתה נשכחים הרגלים מני רגל, אז מוכרחים אנחנו להחליט, שבני קרח אמרו את המקרא: „אלה אזכרה ואשפכה עלי נפשי, כי אעבור בסך אדדם עד בית אלהים בקול רנה ותודה המון חוגג" כנגד כנסת ישראל, שתזכור בְּעָנְיָהּ

את עלותה לבית אלהים בימים מקדם״. בסגנון זה דרש בודאי המטיף ויעש ציצים ופרחים אל המקרא, כדרך שעושה כל מטיף מומחה ונלהב בכל זמן מן הזמנים, ובפרט כשמצאם תואמים יחדיו על כל צעד וצעד, שעושה בגינת כתבי הקדש; וננס קטן כשור, אשר היופי והנועם מוזרים לו ורחוקים מאופק בינתו המוגבל, יבוא ויאמר: כי הדרשן היה מדייק במלה האחת „אלה״, ועל ידי שפירש אותה על פי לשון יווני בא הכל על מקומו בשלום? הכי זו בלבד היתה סבה אל כל הדרוש הארוך, והנותר יובן מעצמו גם בלי פירוש יוני? למה לא הרחיב שור את הדיבור וַיָּבֵא יפיפיתו של שם בכל דברי הדרשן?? דרשה יקרה ורמה היתה דרשה זו[1], מלאה התלהבות ורגשות קודש. נזם זהב היתה באף המטיף, ולא נכון, כי יִשָּׂגֵף מאיש לבוש בגדים צואים . . . יעמוד נא משה ואהרן, שני הדרשנים המפוארים שבבירת מלך אוסטריאה, יעמודו לפנינו ויטיפו על דבר האנטיזימיטים, שעומדים עתה עלינו לכלותנו. האחד יקח לו לנוסח את המקרא: „מי יקום לי עם מרעים מי יתיצב לי עם פועלי און״ (תהלים צב, טז), והשני את המקרא: „סבבוני כלבים רבים ועדת מרעים הקיפוני״ (שם כב, יז). על הנוסח העיקרי יוסיף הדרשן הא׳, בהמשך הדרשה, את הפסוק: „ומקלו יגיד לו״ (הושע ד, יב) בדרך הלצה ובבחינה על שם הצורר „שטאֶקקער״, כלומר שמקל (Stecken) מגיד דבריו לעמו בברלין, והדרשן האחר יוסיף את הפסוק: „איש בער לא ידע״ (תהלים צב, ז) גם כן בדרך הלצה ובבחינה על שם הצורר „רוהלינג״ (Rohling) שפירושו: איש בור = ein Roher), כלומר רוהלינג לא ידע אפילו עברית וכל שכן שלא ידע גמרא וזוהר. כל אחד ואחד מן שני הדרשנים האלה ידבר חצי שעה או גם שעה שלימה, והעם לא ייעף ולא ייגע לשמוע הדברים המתוקים ולהתפלא על כידודי אש, אשר מפיהם יתמלטו, בעוד שכל אחת ואחת משתי הדרשות האלה תגיע ליד בעל החלוץ רק בגזרים ובפתותים כלומר בראשי פרקים, שאין להשיג על ידם ידיעה ברורה, למה פתר הדרשן האחד את המלה „מרעים״ על אופן זה והדרשן השני על אופן אחר. הכי יתור שוה גם אחריהם, אחר אלה העומדים היום חיים לעינינו ובקיאים גם כן בלשון יווני, לדקדק דקדוקי עניות ולבקש פשר על דבריהם על פי לשון יווני? ולמה זה פותר את דברי הארי אחר מותו שלא כהלכה? הנה שור, הנה את הדרשנים הזקנים ואל תרגיזם ממנוחתם! בין לא תבין את דבריהם והם יהיו לך סתומים וחתומים עד קץ הימין! — —

רז) **ודמעתה** על לחיה (איכה א, ב), על בחוריה (איכה רבתי פ׳ א).
החלוץ: „אולי הבין לחיה = ἡλικία (ימי הבחרות״) עכ״ל.
אמר מכ״בי: הדורש הבין לחיה מלשון וענבים לחים (במדבר ו, ג) כלומר ימי הבחרות, שבהם האדם עומד באבו ובכל לחותו, הפך ימי הזקנה, שבהם יבש הכח כחרש ונס לית החיים.

רח) **אספסינוס** מלא שלוש ספינות מגדולי ישראל להושיבן בקלון של רומי וכולי, והשליכו עצמן לים. ורוח הקדש צווחת ואומרת: על אלה אני בוכיה (איכה רבתי פ׳ ד). החלוץ: „נראה שדרש אלה = ὀλῶ (umkommen, zu Grunde gehen) עכ״ל. אמר מכ״בי: גם פה החיש לו שור מפלט בלשון יווני, לפי שנתעלמה ממנו ההרגשה למציאת סגולות ותכונות הדרשנים הקדמונים. הדרשן בחר כאן לשעשועיו ולשעשועי שומעיו

[1]) ציור שָׂמֵחַ וְעָצֵב מן בית המקדש הציג לעינינו בעל המחבר „סדר העבודה״ למוסף יום כפור, רבי משולם בירבי קלונימוס, שמתאים עם שני הציורים, שהזכרנו למעלה, מכל צד. אלה הם דבריו בקיצור: „כל אלה בהיות ההיכל על יסודותיו, ומקדש הקדש על מכונותיו, וכהן גדול עומד ומשרת, דורו ראו ושמחו, אבל עונות אבותינו החריבו נוה וחטאתינו האריכו קצו.

את הלשון נופל על לשון, בקחתו „אני" מלשון אני שיט (ישעיה לג, כא), והביא על ידי זאת את המעשה של אספסינוס בקישור עם הפסוק: על אלה אני בוכיה, שפירושו: על אלה אניות אני בוכיה. האין זאת, שור? שמע וקח עצה! חדל מן העסק בתלמוד ובמדרשים מאחר שנודע לכל, כי לא תצלח למלאכה זו. עזוב את המקום, שאתה עומד עליו היום, ולך למקום, שראוי והגון לך, אל האורוה — אל האבוס.

רט) **הביא** בכליותי בני אשפתו (איכה ג, יג), רב ושמואל. רב אמר: בני אופיכיה, בני אמוריה; ושמואל אמר: בני אדם שאוכלין הרבה ומוציאין אשפות הביאן אלי (איכה רבתי פ׳ ד). החלוץ: „יפה ענף: בני אוכייפי וכולי גרסינן כדאיתא (אסתר פ׳ א) ושם מפורש ענינם. ויראה, דדריש בני אשפתו אותן שהיו נכנעים לי ונבזים כאשפה וכולי. ובאסתר שם מפורש, שהיינו בני תמורות ותערובות, שנתנו בערבון של אבותיהם, עיין שם וערוך ערבים הללו. אולי הבין הדורש בני אשפתו = hospes ברומית (אושפיזא") עכ״ל. אמר מכ״בי: יפה העיר הבעל „יפה ענף", שגרסינן „אוכייפי" כמו שנמצא באסתר רבה פרשה ראשונה, שלפי דברי רבי ברכיה „אכפייה" ולפי דברי רבנן „אוכייפי" הכ״ף תמיד לפני הפ״א, ולא כמו שכתוב כאן „אופיכיה". והנה מה שנוגע לכונת שני בעלי פלוגתא שלפנינו, הדבר כך הוא: רב פותר מלת „אשפה„ במובן תיק חצים, קורא את אנשי המלחמה בשם „בני אשפה" בכלל, ומפרט אחר כך ע״י שני תוארים מיוחדים מאיזה מין אנשי מלחמה הללו, שהביא הקב״ה על עמו. „אוכייפי" הם הפרשים או הרכבים, שיושבים באוכף על הסוס, וכבר מצינו במקרא (ישעיה כב, ו) נושא אשפה ורכב ופרשים נזכרים בהדי הדדי בפסוק אחד, מה שהוא לראיה, שהפרש היה גם נושא אשפה; ו„אמוריה" הם אנשי מרי נפש בלא סדרים, הנספחים על הרגיל עוד היום מרצון חפשי על הצבא המסודר, ועל לשון „מר" העברי, במובן שזכרנו, משתמשין בתלמוד בלשון „אמר" כמו (סוטה לה:) מאן אמרך דאמריית. שניהם כלומר הפרשים והמרי נפש, איומים ונוראים על סביבם באופן מופלג יותר. הראשונים ע״י סוסיהם, שעוברים ורומסים ואין מציל, והאחרונים על ידי שובבותם הטבעית, אשר תקשיח את לבם ותעשם מוזר לכל רגש רחמים וחנינה; ומי שקרא מעולם את ציור התועבות, שעשה במלחמה „פרש מעלה" (נחום ג, ג) „הגוי המר", אשר פשו פרשיו" (חבקוק א, ו־ח) דברי בני דן (שופטים יח, כה): „אל תשמע קולך עמנו פן יפגעו בכם אנשים מרי נפש" וכן דברי הושי הארכי (ש״ב יז, ח): גבורים המה ומרי נפש המה כדוב שכול בשדה", הוא גם יבין, למה בחר רב לסמן את צבאות השונא עם „פרש־מר". והנה עתה, אחר שמשכנו את המסך מעל פני דברי רב, נבוא גם לגלות כונת שמואל בקצרה. שמואל פותר מלת „אשפה" מענין זבל, והוצאת אשפה זו היתה או לקללה ולרעה גדולה. התורה אמרה (דברים כג, יד): „ויתד תהיה לך על אזנך, והיה בשבתך חוץ והפרתה בה וכסית את צאתך"; ומשום מה צותה התורה לכסות את הצואה? „כדי שלא תפסיד האויר ולא יולדו בהם תחלואים", כדברי ר׳ משה יצחק אשכנזי בספרו „הואיל משה". אך אלו בני אדם, שהיו אוכלין הרבה והיו אם כן גם מוציאין אשפה הרבה, שלא כיסו אותה כמו העברים, אלו בני אדם גרמו תחלואים בכליות יושבי הארץ ע״י עיפוש האויר.

ר״י) **הכביד** נחשתי (איכה ג, ז), הכביד עלי ארנוניות ודימוסיאות וגלגלאות (איכה רבתי פ׳ ג). החלוץ: „לדעתי הדורש נחשתי = (onus) onustus (מסים וארנוניות) בלשון רומי" עכ״ל. אמר מכ״בי: „הדורש פותר נחשתי נחשתן (מ״ב יח, ד), שהוא שוה בענינו עם נחש, וכמו שהנחש נושך כך נושך המס, המוטל על אדם יותר מדי. והנה הדברים

האלה מיוסדים על מה שנדרש במקום אחר, כמו שתראה מיד. דוד המלך אמר על הרשעים (תהלים קמ, ד): „שננו לשונם כמו נחש חמת עכשוב תחת שפתימו סלה"; ומהו חמת עכשוב, זו, שתחת שפת הרשעים, הנקראים „נחש?" את התשובה על שאלה זו נשמע מן הדרוש על סיפא דקרא ה', שבאותו סימן: „ראש מסבי עמל שפתימו יכסמו, אלו עובדי אלילים, שמשכימים ומעריבים ונוטלים עצה על ישראל ונותנים עיניהם על ממונם" (ילקוט תהלים רמז תתפח), והרי שהכביד הקב"ה את יד הנחש, היא נתינת המס במדה יתירה, על ישראל.

יא) **סלה** כל אבירי (איכה א, טו), עבדי סתי קומיהון. אמר ר' אבא בר כהנא: בבר גמזא צויחין לסאתא סרקי (איכה רבתי פ' א). החלוץ: „מתנות כהונה: עשו קומת האבירים עקום וכפוף כראש שבולת הזאת וכולי. בעל יפה ענף: העבדים סתתו והשמידו את אדוניהם, סתי מענין המסתת והמכה בפטיש, קומיהון מענין קימא וכולי, פירוש של שטות. לדעתי פשוט הנוסחא: עבדי סחי (כמו סחי ומאוס ופירושו רוק, ראה רש"י שם) כלומר לא השכו רוק מפניהם, והבין הדורש סלה = σίαλον (רוק) ובערוך (סח) באמת הנוסחא כתקונו. ויפה העיר בעל י"ע, כי נשמט מהעתק המדרש שלפנינו: אמר ר' אבא בר כהנא בבורגיא צוחין לסחותא (היינו סחי כפירש"י) סלתא = σιαλίζω („spuken") עכ"ל. אמר מב"בי: בעל החלוץ, שנבילה טובה ממנו לפי שאין בו דיעה, אך שוא אומר: „לדעתי", מאחר שאין אנו שומעים אף שמץ דבר מדעתו, אלא נשמע דעת אחרים והיא דעת הערוך ורש"י ויפה ענף, שצריך לגרוס „סחי" במקום „סתי", ונוסחא זו מחובבת על בעל החלוץ משום כך ביותר, לפי שיש לו על ידה מקום להתגדר מחדש במלה יוונית. אך אנו, שאין לנו עסק אלא במה שעינינו רואות והיא נוסחת הרבתי, אנו צריכין לקיים נוסחא זו על ידי פירוש נכון ומחוור, וזאת נעשה, בעזרת השם יתברך, במה שיבוא. — — — עבדי. הוא פירוש על מלת „סלה" שענינה כיבוש והכנעה, והכונה: אותו דבר נעשה עבד, שהיה עד עתה המושל ויולך את הדבקים בו כרצונו. ומי הוא אותו דבר? סתי. ענינו הסתה וגירוי והכונה על היצר הרע, שמפתה ומסית את האדם. קומיהון. אלו השרים והרמים ובעלי אגרופין, שהולכים בקומה זקופה ועלולים ביותר לנטות אחר התאוה והתשוקה, מאחר שלא הותש כחם ע"י עבודה ודאגה. ועתה, אחר ששמענו את כל אלה, נזכה להבין את המכוון במאמר זה: הדורש פותר מלת „כל" מלשון ותכל דוד המלך (ש"ב יג, לט), שענינו תשוקה והפץ; ואחר שפירש תחלה, כי הלשון „הכשיל כחי", שבפסוק הקודם, מוסב על העם בכלל, התחיל לדבר מן התשת כח של הרי ישראל בפרט באמרו: הקב"ה רמס ויכניע את החשק או את המסית של רמי הקומה כל כך, עד שאינם יכולים ללכת עוד אחר פתויו והסתותיו, לפי שכשל כחם והם באין אונים ועצמה, והאדם בועט רק אז כשהוא שָׁמֵן ואמיץ כח, ובמליצה כעין זו השתמש גם המליץ המפואר גֵּיטֶהע, באמרו על אחד, שכילה בשרו ושארו בזנות: „אין לו עוד כח לחטוא"[1]. סרקי. תרגום אנשים רקים (שופטים ט, ד) סריקא והם בני בליעל והכמים להרע (Schelme, Spitzbuben), ולפי שהשטן או המסית הוא ערום ועושה נבלה, משום הכי קראו בבר גמזא לסאתא כלומר אל המסית „סרקי".

יב) **רבי** יהושע דסכנין בשם רבי לוי: כל תלתא יומין נפשא טייסא על גופא, סברה דהיא חזרה לגביה, כיון דהוה חמייא דאישתנא זיויהון דאפוי,

---

[1] כנראה, נגרר בעל המאמר הזה אחר דרשה אחרת, הנזכרת בילקוט איוב רמז תתקי: „ומשך אבירים בכחו (איוב כד, כב), אמר רבי חמא בר חנינא: משך יצר הרע אבירים בכחו", וכאן נעשה יצר הרע של האבירים עבד.

היא שבקא ליה ואזלא לה. לאחר שלושה ימים הכרס נבקעת על פניו ואומרת לו: הא לך מה שגזלת וחמסת ונתת בי. ר׳ חגי בשם ר׳ יאשיה מייתי לה מן הכא: וזריתי פרש על פניכם (מלאכי ב, ג), אפילו פרש חגיכם. באותה שעה (איוב יד, כב) אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל (ירוש׳ מ״ק פ׳ ג, ה׳ ה). החלוץ: מה ענינו של הכתוב וזריתי פרש על פניכם למאמר הא לך מה שגזלת וחמסת ונתת בי? ואיתא למאמר זה בבבלי (שבת קנא:) בנוסחא: ותשבר כד על המבוע זה הכרס ונרוץ הגלגל אל הבור זה פרש וכן הוא אומר וזריתי פרש על פניכם פרש חגיכם. וכולי. א״ר לוי אמר רב פפי א״ר יהושע: לאחר שלושה ימים כריסו נבקעת ונופלת לו על פניו ואומרת לו: טול מה שנתת בי, ע״כ. ובבראשית רבה (פרשה ק) בשנוי: לעתיד לבוא הפה והכרס מדיינין זה עם זה, הפה אומר לכרס: כל מה שגזלתי וחמסתי בך נתתי, ואחר שלושה ימים היא נבקעת והיא אומרת לו: הא לך כל מה שגזלת וחמסת שנאמר ותשבר הכד על המבוע, ע״כ. והנה בכלם נשמט הכתוב וזריתי פרש על פניכם וגומר, שהובא בירושלמי לראיה על הגזל והחמס, והוא העיקר, כי הדורש הבין פרש = φωρή (גנבה) גם = φέρω-οἴσω (”rauben, wegraffen) עכ״ל. אמר מב״בי: הנביא אומר (עמוס ח, ד־ו): „שמעו זאת השואפים אביון ולשבית עניי ארץ! לאמר: מתי יעבור חדש ונשבירה שבר, והשבת ונפתחה בר, להקטין איפה ולהגדיל שקל ולעות מאזני מרמה. לקנות בכסף דלים ואביון בעבור נעלים ומפל בר נשביר״; שמן הדברים האלה נראה, שהיו נוהגים בחגים כמו חדש ושבת להתיעץ עצה, על איזה אופן, היותר מועיל להם, יוציאו לפועל את גזילת העני אחר החגים, ועל אותו דבר מכוון כאן הדורש באמרו: שלא לבד פרש בעלמא, אלא אפילו פרש חגיהם, שנזכר שם במלאכי ושהוא גזלת העני, יֻזֶּה על פניהם, ואת החמס והגזלה קורא בדרך גנאי „פרש״ משום כך, לפי שהיו משתמשין בסגנון הלשון „מפל־בר״, בשעה שהמתיקו יחדיו סוד על גזילת העני בשבת והדש, כי כמו שנקרא אצל החי דבר נשחת ונפסד על ידי עיכול „צֵאָה״ או „צוֹאָה״ משום שיוצא ממנו, כך נקרא הגרעין הגרוע או הפסולת של התבואה „מַפָּל״, לפי שנופל מבין הגרעינין הבריאים שֶׁבִּכְבָרָה מפאת קלותו לארץ, ועל פי השאלה „פרש״, שכן רגיל בפומא דאינשא לומר על תבואה, שיש בה פסולת הרבה, שהיא פרש Mist בלשון אשכנז, ואם כן את מפל או פרש הבר, שהתיעצו עליו בחג למכרו לעני ולעשות בו על ידי כך חמס וגזילה, אותו פרש חגיהם יזרה על פניהם, וענינו של הכתוב: „וזריתי פרש על פניכם פרש חגיכם״ מתייחס אם כן גם היטב למאמר: „הא לך מה שגזלת וחמסת ונתת בי״; והטעם, משום מה שהקב״ה עושה כן אחר מיתתו של אדם, מצינו בתלמוד (ב״ב צ:) „תנו רבנן: אוצרי פירות ומלוי ברבית ומקטיני איפה ומפקיעי שערים עליהן הכתוב אומר: לאמר מתי יעבור החדש וגומר וכתיב (שם, שם ז) נשבע ה׳ בגאון יעקב אם אשכח לנצח מעשיהם״, ומלת „לנצח״ משמע אף אחר מיתתו של אדם.

ריג) **ויראו** את ענינו (דברים כו, ז), זו פרישות דרך ארץ שנאמר (שמות ב כה) וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים. **החלוץ**: „מאמר ההגדה זה ממקור רז״ל נובע (ראה צונץ גדפ״ט). ולכאורה הוא תמוה, איך מוכח מהכתוב וירא אלהים את בני ישראל וגומר פרישות דרך ארץ? ולדעתי דרש הדורש בני = βινέω, βινητιάω (Lust zum Beischlaf haben) כלומר המקום ראה תשוקתם העזה לדרך ארץ וידע, כי המצרים חייבים בענוי זה״ עכ״ל. אמר מב״בי: מדברי חז״ל (יומא עז.): „תשמיש גופא איקרי עינוי״, נראה, שהשבתת ומניעת העונה נקראת בודאי „עינוי״,

שהוא עינוי רעבון ודיליף מן „אם תענה את בנותי" (יומא עד:), ומשום כך דורש „ענינו זו פרישות דרך ארץ" ר"ל שהיו ממונעים על ידי המצרים מן העונה כהיכא דמצינו (ילקוט שמות רמז קסג): שגזרו עליהן אנשים ילינו בשדה ונשים בעיר, כדי למעטן בפריה ורביה", וסמך „וירא" דדברים על „וירא" דשמות[1]).

רידּ) **אמר** רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל המוכיח את חבירו לשם שמים זוכה לפלג של הקב"ה שנאמר (משלי כח, כג) מוכיח אדם אחרי חן ימצא (תמיד פ' א כנוסחת ע"י וכן תנחומא משפטים ז). **החלוק:** „לפנינו בבבלי: במקום „לפלג" לחלקו של הקב"ה והוא שנוי מאוחר על פי המפרש שם. אולם לדעתי טעות הוא ורמוז בזה פלג ἀχέρων הידוע באמונת היוונים, אשר עליו תעבורנה נשמות המתים לעולם הבא, כלומר המוכיח זוכה למצוא חן לעבור בשלום את הפלג ולבוא לתחיה. וכבר מצאה האמונה הטפלה הזאת מקום בקנת נשי דשכנציב (מ"ק כח:) ויש לה סמוכין באמונת קדמוני הפרסים" עכ"ל. אמר מכ"בי: הדרוש הזה נוסד על דרוש אחר, הנמצא בילקוט תהלים רמז תשכז, וזה הוא: „ונחל עדניך תשקם (תהלים לו, ט), אמר רבי אלעזר: עדנך, אין כתיב כאן אלא עדניך מלמד שכל צדיק וצדיק יש לו עדן בפני עצמו"; ולפי זה אין בין גירסת הבבלי וגירסת העין יעקב שום היפרש בבחינת הענין אלא בבחינת המלות, שבהן בחר כל אחד ואחד להוציא את דעתו לפועל. הבבלי קורא את העדן, שיש לכל צדיק וצדיק בפני עצמו, „חלק" בלשון עברית, והע"י קורא אותו „פלג" בלשון ארמית, שכן תרגום כמחלקותם (יהושע כא, כג) כפלגתהון, ולפי זה אומר הכתוב, לפי דעת הדורש: „כל המוכיח את חבירו לשם שמים ימצא חן" כלומר מה שחננו בו הקב"ה, והוא החלק או הפלג של העדן הנזכר.

רטו) **אנכי** ה' אלהיך (שמות כ, ב), ר' יהודה אומר אין זה לשון אנכי אלא לשון אהבה וחבה. למלך, ששלח את בנו למדינת הים ולמד לשון בני הים, וכשבאו ממדינת הים, התחיל מדבר עמו בלשונו; כך, לפי שהיו ישראל במצרים ולמדו לשונם, כיון שבאו לפני הר סיני, התחיל הקב"ה מסיח עמהם בלשון אנכי אנוך (רבתי י' הדברות). **החלוק:** „בעל זרע אברהם פירש: אנוך בלשון מצרים אהוב וחביב (!) ובפסיקתא דרב כהנא (בחדש השלישי) אמר ר' נחמיה מהו אנכי? לשון מצרי הוא. למלך בשר ודם, שנשבה בנו ועשה ימים הרבה אצל השבויין וכולי ובא להשיח עמו בלשונן של שבויין, כך הקב"ה. עשו ישראל במצרים וכולי. אמר הקב"ה: הרי אני מֵשִׂיחַ עמהם בלשון מצרי אנכי, ע"כ. והעיר המפרש: המאמר הזה הוא שם (ברבתי) בשם ר' יהודה וכאן בשם ר' נחמיה אך בשנוי ובאריכות, אבל נשמטו שם איזו מלות וכך צריך לגרוס: אין זה לשון אנכי אלא [לשון מצרית, שהוא] לשון אהבה וחבה וכולי ופירש, שפתרון מלת אנוך בשפת מצרים הוא אהבה וחבה, ומזה נבין דברי מדרש אסתר (וישלח ספרים) הקב"ה דבר עם ישראל בלשון שלמדו, הה"ד אנכי ה' אלהיך לשון יתנך עכ"ל. שתי הנוסחאות נתקלקלו על ידי חסרון. בפדר"כ נשמטה דעת ר' יהודה, וברבתי נתערבה עם דעת ר' נחמיה ובשמו של ר"נ מובאה שטה אחרת, ולסבה זו שגו המבארים הרב בעל ז"א ותלמידו רש"ב, שלמד ממנו לשון מצרית לאמר, כי פתרון מלת אנכי בגפטית אהבה וחבה מה שנעלם מהבלשן געזעניוס, ובאמת ר' יהודה, שאמר: כי אנכי לשון אהבה וחבה, כוון למלה יוונית εὔνοιος (-wohl (wollend, günstig, gütig והיינו לשון יתנך שבמדרש אסתר, ור' נחמיה רמז למלה גפטית כמפורש" עכ"ל. אמר מכ"בי: ענין הראשי של דברי

[1]) מקור המאמר שלפנינו הוא ביומא דף עד עמוד ב.

ר׳ יהודה נוסף על דברי טבעי, שמונח באיש, שיש לו געגועים על בנו מזמן שנולד עד כי גדל, והוא: להשתמש תמיד, בדברו עם הבן, באותן מבטאים רכים ומְלֵאֵי חסד, שבם הסכן הסכין הבן לשמוע מעודו מפי אביו ואמו, לפי שלב הבן שמח בשמעו ביטוי זה רק בלשון עמו (Heimathslaute) ורוצה לשמוע אותו גם כי הזקין, או אחר שהלך למסעיו בארץ רחוקה, למד שם שפות נכריות ויש לאל ידו להבין ביטוי זה גם בשפה אחרת; וכמשפט איש זה, היה נוהג הקב״ה גם עם ישראל, כשנתן להם את התורה. — כי נער ישראל במצרים וה׳ אהבו, היה תחלת דברי ה׳ בו עם סגנון הלשון „אנכי״. „אנכי אלהי אביך!״ (שמות ג, ו) „אנכי שלחתיך!״ (שם. שם יב) „הלא אנכי ה׳!״ (שם ד, יא) „אנכי הורג את בנך בכורך!״ (שם, שם כג); ואם גם הדברים האלה נאמרו רק אל משה בעצם וראשונה בארץ מדין, הלא נשנו אחר כך אל בני ישראל במצרים כמאמר הכתוב (שם, שם ל): „וידבר אהרן את כל הדברים אשר דבר ה׳ אל משה ויעש האותות לעיני העם״, ובודאי היה אהרן מדבר את כל הדברים כמו שיצאו מפי הגבורה, מלה במלה וככתבם ולשונם. היוצא לנו מזה הוא: שכמו שהשתמש הקב״ה אצל הנער משה בלשון פיתוי וחבה ואמר: אנכי אלהי אביך! (ש״ר פרשה ג) באותו לשון דיבר גם עם ישראל בילדותם, בהיותם במצרים, ובאותו לשון דיבר גם עמהם לעת זקנתם במתן תורה, באמרו: אנכי ה׳ אלהיך! לפי שהביטוי היה חביב עליהם גם אחר שכבר נסעו למסעיהם ולמדו מן אומות אחרות שפות שונות, שעל ידן היו יכולים להבין גם תרגום של המלה „אנכי״; והשתא דאתינא להכא נראה, שמלת „אנוך״ בסוף המאמר היא טעות סופר ושצריך להיות הסיום כך: התחיל הקב״ה מסיח עמהם בלשון אנכי הה״ד (משלי כב, ו) חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה[1].

דרשות הלכיות

פתיחה.

את שתי מאות וחמש עשרה דרשות אגדיות, הקודמות, מסיים בעל החלוץ באלה הדברים: „ועתה, אחרי אשר הצעתי לפני הקוראים נבוני לב, אשר להם המשפט, דרשות אגדיות על פי דרכם זו, אלכה לרגל חקירתי ואביא הנה דרשות הלכיות, שמצאתי אגב לימודי במכילתא, ספרא, ספרי וירושלמי, ועל ידן יצא לאור משפט על דרך למודם של גדולי הקדמונים, שבחרו לעצמם לחדש הלכות לדורותם ולדורות עולם על פי דרשות מלות כתבי הקדש כפי הוראתן בשפה נכריה, ולנטוע זמורת זר על אדמת קדש. ומי זה האיש, אשר חננו אלהים לב משכיל ורוח דעת והריחו באהבת האמת, אשר יעשה בנפשו שקר להכחיש, כי בהגלות נגלות הדבר יחלש כח ההלכה בכלל ועמודיה ירופפו״? עד כאן

---

[1] מה שנוגע לנוסחת פסיקתא דרב כהנא כבר הסכימו המפרשים, שסגנון לשונה מאוחר ומטושטש וקטוע; ולפי דעתי צריך לתקנה על אופן זה: מהו אנכי? לשון מצרי הוא. למלך בשר ודם, שנשבה בנו ועשה ימים רבים אצל השבאין (כנוסחת הילקוט), לבש אביו נקמה והלך אצלו והביאו לפניו, ובא להשיח עמו בלשונו ולא בלשונן של שבאין, כך הקב״ה. עשו ישראל במצרים כל אותן השנים ולמדו שיחתן של מצרים, וכשגאלן הקב״ה ובא ליתן להם את התורה, לא היו יודעין לשמוע משום שפרחה נשמתן על שדבר עמהם, שנאמר (שה״ש ה ו) נפשי יצאה בדברו. אמר הקב״ה: הרי אני משיח עמהם בלשון מצרי אנכי; כך (צ״ל: לפיכך) פתח הקב״ה בלשונן אנכי ה׳ אלהיך.״ כזאת היא הנוסחא הברורה והנכונה, ובלי ספק גם הודאית שאין לפקפק על אמתתה בשום אופן.

לשונו המלוכלכת מלה במלה. אמר מכ"בי: פה אני עומד על משעול צר ולא ארע לנטות עליו ימין או שמאל. בחקירת הדרשות האגדיות הייתי עוסק בלי פחד ודאגה. לבי לא הכני עת הביאותין בכור הבחינה, יען ידעתי, שעסקי רק עם דרשנים, שלא עלה מעולם על לבם להחזיק מה שדרשו על הכתוב לאמת, אלא שהרשו לעצמן לסור מדרך הפשט ולהלביש את נוסחת הקדש בצורה חדשה ונכריה, לפי שהיתה השעה צריכא לכך ולפי שעלה בידם לא לבד לעשות נחת רוח לשומעיהם על ידי מליצות חידות ודעות, שלא על דרך הרגיל, אלא להוציא ממנו גם חכמה ומוסר, בינה ולקח טוב, הנקנים לפי שעה רק על ידי פתרון זר בכתוב ולא על פי דרך הפשט. עובדא כדא מורשה לדרשן בכל זמן מן הזמנים, ועוד היום נוהגין הדרשנים להשתמש בכתוב על אופן זה, להניח בו ענין זר ע"י פתרון המלות באופן זר, ובכל זה הם רק עושים משום שרוצים למשוך אליהם לב שומעיהם ולזרוע בו זרע הטוב והישר. מה בכך, אם המלך דוד או ישעיהו הנביא וכל שאר החוזים והמשוררים הקדושים, אשר לפנים בארץ היו, מה בכך אם יקומו כלם לתחיה וישמעו, איך בפי הדרשן החדש מתהפך סגנון לשונם כצליל לחם שעורים במחנה גדעון למרות כונתם, אם רק כונת הדרשן רצויה, והתכלית, לפשט את העקמימות שבלב, יושג ממנו? כזאת וכזאת שמתי על לבי, עת קרבתי אל המלאכה לחשוף את הענין העמוק, הצפון בשתי מאות וחמש עשרה הדרשות האגדיות, אשר קבץ כעמיר גורנה בעל החלוץ. אך עתה, כשאני רואה את החוטא המוקשה הזה עומד על פתחי קדש הקדשים ואינו נרתע לאחוריו; עתה, כשאשמע מפיהו: „שבחרו (גדולי הקדמונים) לחדש הלכות לדורותם ולדורות עולם על פי דרשות מלות כתבי הקדש כפי הוראתן בשפה נכריה ולנטוע זמורת זר על אדמת קדש, וכי בהגלות נגלות הדבר הזה יחלש כח ההלכה בכלל ועמודיה ירופפו", עתה אני כיושב ותוהא, שלא ידע כדת מה לעשות. האלך אחריו על הדרך הזה, להראות רק על פי החקירה בלשון בלבד, שההלכה אין לה שום עסק עם שפה נכריה ושרק בקבלה יסודה ולא זולת? הסכן הסכנתי מעודי להאמין באמונה שלמה, שכל ההלכות, הנזכרות בשני התלמודים, מרועה אחד נִתְּנוּ ושבאו לנו מורשה על ידי משה מסיני; ועתה, כשהגעתי לזקנה ואנכי היום בן ששים ושמונה שנה, אסיר תומתי מעלי ואתחיל להתפלסף ולהוכיח, שרק על ידי חוקי הלשון, שנקראים חכמת גרמטיקו, הוציאו הלכות? מנהג אבותי היה עד עתה בידי, שלא להרהר אחר עיקרי האמונה, שהם ההלכות, ושלא לשאול על טעמן וסבת היותן, אלא להאמין בלי בחינה ולקיים „וצדיק באמונתו יחיה", ועתה אקח פלס ומאזני משפט בידי לשקול כל מלה ומלה בצמצום דק, למען דעת אם יתכנו דברי חז"ל אם לא? אהה ה' אלהים, אלהי צבאות! למה הרעות לי ככה ולמה הקרית לפני את מחברת החלוץ, הארורה הזאת, ותביאני על ידה לידי נסיון גדול? הושבתני הפעם על קובה של זונה, היא המינות, ומה יעשה הבן, שלא יחטא? סלח לי מלכי ואלהי, סלח לי אם לא אוכל לעמוד בנסיון! כבר יצאתי לקרב ותטוש המלחמה נגד אויבך זה, מתהלך באשמיו, ועוד אוסיף לצאת המעגלה ולהתגושש עמו. אמחץ ראשו, הריק והנבוב, למען יפול ולא יוסיף לקום. בידי כלי זין, ששם המפורש חקוק עליו הוא האמונה הטהורה באמתת התורה שנקראת עוז, ובידו חרב כהה, חרב היונה, שמוכנת להונות בה רק חלושי דעת וקצרי הראות אבל לא את גבורי דעת וזכי הראות. לי אם כן העוז והנצח ולו המטבח וההורדה לעפר! הוא מאס את הדעת, אשר בהגיון ובשכל יסודה, ולכן שכח גם את תורת אלהיו; ואני, אשר

אחזיק בשתי התורות והן משען לי, אני מליתי גם רוח דעת, אשר בסברא ישרה תוצאותיו, ולכן גם אדע מה שאשיב לאפיקורוס. זה החלי בעזרת השם יתברך!

א) **וירקה** בפניו (דברים כה, ט), רוק שהוא נראה לעינים (משנה יבמות סוף פרק יב). **החלוץ**: „דרש פניו = φαίνω (deutlich gesehen werden). בספרי (דברים רצא) הנוסחא: וירקה בפניו, יכול בפניו? תלמוד לומר לעיני הזקנים, רוק הנראה לעיני הזקנים" עכ"ל. אמר מכ"בי: לפני, דפוס וויען משנת תקעב, כתוב במשנה דיבמות: „רוק הנראה לדיינים" ולא „רוק שהוא נראה לעינים; ואולי שִׁנָּה בעל החלוץ, כדרכו לרוב, את לשון המשנה משום הכי, לפי שעולה יותר יפה עם שטותו, שהכנים במלת „פניו". אבל, יהי איך שיהיה, כל שלוש הנוסחאות, ששמענו כאן, כולן נכונות ואין בהן נפתל. הראש, לפי שהוא מלך האברים והוא העליון על מה שבגובה הגוף, בא לתאר על צד ההשאלה, כמו על ידי שמו הכללי כן גם על ידי שם חלקיו הפרטים, את האיש החשוב והמעולה, ולפיכך מצינו: ראשי העם (במדבר כה, ד) עיני העדה (שם טו, כד) פני הארץ (בראשית מא, נו) כלומר הראשים בחשיבות, המורים לעם דרך והם כעין לְעִוֵּר, והנותנים פנים אל הדור; ואם כן מובן מעצמו, שענין „בפניו" הוא: אצל אותם, שהם פניו (של החלוץ) ופני העם או אצל הזקנים, הדיינים והעינים תרוק האשה, כי הבי"ת במלת „בפניו" משמשת במקום אצל כמו (תהלים פט, לו) אחת נשבעתי בקדשי, שפירושו: אצל קדשי, ועיין מה שכתבתי למעלה בדרשות אגדיות סי' יג.

ב) **מי** המרים המאררים (במדבר ה, יח), **החלוץ**: „דרשו בירושלמי (סוטה פ' ב, ה' ה): מי (פ"מ: מי המרים כתיב אחר נתינת העפר) יכול מראה מים (שאפילו אחר נתינת העפר יהיה בו רק מראה מים) תלמוד לומר ארד (פירושא דעפר דקרא נקט) אי ארד יכול מראה דיו (שלא יהא ניכר בו שום מראה מים) ת"ל מי. הא כיצד? מראה מים ומראה ארד, ע"כ. כל הבקי בדברי רבותינו ז"ל, יתפלא וישתומם על הדרש הזר הזה: ת"ל ארד, שלא נמצא כלל בכתוב, וירחיק בשתי ידים פירושו של בעל פ"מ, דנקט פירושא דעפר דקרא (!). באיזו לשון? הכי בלשון גרמני Erde? ואם זכרוני לא יכחיש בי, לא נמצא הדרש הזה, שבירושלמי, בשום מקום. לדעתי במקום: ת"ל „ארד" צ"ל: ארר, ומלת המאררים דרש = ἄρουρα (אדמה) כלומר המים המעורבים באדמת עפר. וכבר מצינו, שנדחקו מני אז בפתרון מלת המאררים. אונקלוס תרגם: מלטטיא, הירושלמי: בדוקיא. איברא, רחוק לומר, כי היה לפניהם בכתוב: המארדים בדלי"ת והבינו ארד = ἄρδα (Schmutz) כלומר מים עכורים כמראה דיו, ומחוורתא כדכתיבנא", עכ"ל. אמר מכ"בי: מה שכתב יה"ש: „בעל פ"מ פירש: „ארד פירושא דעפר דקרא" באיזו לשון? הכי בלשון גרמני „ערדע"? ועוד לדעתי, במקום ת"ל ארד צ"ל ארר", גם שניהם לא מאצבעו מצץ, אלא כבר קידמהו בזה בעל „המשביר", שזכרונו על הרוב בפיהו. אמנם אין צריך להריפות גדולה כל כך כדי לְשַׁעֵר מיד, שבמקום „ארד צ"ל „ארר", שהרי מן הלשון „ת"ל מי", שבא בניגוד אל ת"ל ארד". עולה בהדיא, שכמו מלת „מי" נזכרת בכתוב כך מלת „ארר נזכרת שם, ולא נשאר לנו אם כן אלא לפרש ענין „ארר" על פי רוח היהודית, המרחפת על פני שני התלמודין. — האדמה נקראת „ארר", לפי שאררה הקב"ה (בראשית ג, יז); ומאחר שלקח הכהן עפר, אשר בקרקע או באדמת המשכן (במדבר ה, יז), ממילא יכשר לומר, שהעפר הוא מן הארורה ושכונת הכתוב לדעת הדורש כך הוא: „המים המרים, אשר מן אֲררים כלומר מן דברים ארורים והם עפרות האדמה", כי הה"א במלת „המאררים" משמשת במקום אשר

כמו: ההולכת לפני (בראשית לב, כא) המעלה אתכם (ויקרא יא, מה), והמ"ם מורה על הריתוק ועומדת במקום מן.

ג) **זאת** תורת הקנאות (במדבר ה, כט), תורת העולמים זו: אין האשה שותה ושונה (ירושי' סוטה פ' ב, ה' ד). **החלוץ**: „דרש זאת = σῶς (sicher fortbestehen bleiben) הקנאות αὖθις οὔκουν (doch) (nicht zum zweiten Mal) וכמפורש" עכ"ל. אמר **מכ"בי**: אם גם הכתוב אומר: „אשר תשטה אשה" ולא אשר ישטה איש, מכל מקום, כיון שנזדמן לפנינו שוטה כבעל החלוץ, שרוצה להוכיח על פי לשון יווני מה שמפורש בקרא, מכל מקום ראוי ליסר גם את השוטה כמו את השוטָה ולהשקותו מי המרים המאררים, הם דברים כמדקרות חרב, היורדים חדרי בטן. — הכתוב אומר: פעם אחת: והשקה את האשה" ואין שונה ואומר: וְהִשְׁקָהּ פעם שנית, והרי מוכח אם כן בהדיא, שאין האשה שותה ושונה, ומה לרעיון העני, הבא מלשון יווני? עלינו רק להוכיח, שענין „זאת תורת" הוא כענין תורת העולמים או תורת הדורות, וזאת נעשה במה שיבוא וברוה יהודית, כדרכנו תמיד. — כבר ידענו ממקום אחר (ספרא צו פ' א), שאין צו (הבא אחר המלות: „וידבר ה' אל") אלא זירוז מיד ולדורות; אמנם, אם גם שם (ויקרא ו, א־ב) בפירוש איתמר „צו" אחר „וידבר ה' אל משה לאמר", מכל מקום לא נוכל להכחיש, כי סגנון הלשון „וידבר ה' אל" גרידא בלי תוספת מלת „צו" כולל תמיד גם כן ציווי, ומאחר שפרשת סוטה מַתְחֶלֶת עם „וידבר ה' אל משה לאמר", הרי אתה שומע ציווי, ואין צו אלא זירוז מיד ולדורות, ולפיכך הוא אומר „תורת העולמים זו"[1]).

ד) **זאת** תורת הקנאות (במדבר ה, כט), אין לי אלא לשעה, לדורות מנין? תלמוד לומר זאת תורת, דברי ר' יאשיה. ר' יונתן אומר כחותם הדברים (ספרי במדבר פיסקא כ). **החלוץ**: „דרש זאת = ἐς ἀιές (für immer) ראה בבלי (סוטה יח:). וכעין זה דרש להלן (פיסקא לח) זאת תורת הנזיר, אין לי אלא לשעה, לדורות מנין? ת"ל זאת תורת, גם כאן הבין זאת כאמור, או הבינו בשתיהן זאת = σῶς כנזכר לעיל סימן שלישי" עכ"ל. אמר **מכ"בי**: במקום „לעולמים" משתמש כאן הדורש בלשון „לדורות", והטעם כמו שכתבתי בסימן שלפני זה. ר' יאשיה דורש האסמכתא של „וזאת התורה — וזאת תורת", ור' יונתן יליף ענין לדורות מן רישא דפרשה: „וידבר ה' אל משה לאמר", ומה שכתוב: „זאת תורת הקנאות" או „זאת תורת הנזיר" וכדומה, אינו אלא „כחותם הדברים", שלמעלה בענין זה, כלומר כאן אין בא ללמד כלום, אלא סיים במה דפתח.

ה) **רבי** יונה בעי: ולמה יוצאת מלוגמא, שאין עליה קדושת שביעית? והתני: דן וצד וזרע אסטים, שזורעין אותן במוצאי שביעית, קדושת שביעית חלה עליהן? מיי כדון לכם? השוה לכולכם. רבי יוסי בשם רבי לא שמע מן הדא. תהיה, אף להדלקת הנר ולצבוע בה צבע (ירושי' שביעית פ' ז, ה' א). **החלוץ**: „אולי דרש תהיה = ἀίθω (anzünden) גם = αἰθήεις (מיני צבעים שונים") עכ"ל. אמר **מכ"בי**: אלו הוה נגד עיני איש אחר התלמוד ירושלמי עם פירוש של ר' אליה פולדא, כמו שהיה לפני בעל החלוץ, והוה מפרש מלת „תהיה" על פי דרכו של האחרון, הייתי אומר אליו: הלא הרא"פ כבר ביאר את המלה בטוב טעם ודעת, ומה עלה על דעתך, לבוא אחר המלך ולגרוע על ידי הוספה? כך הייתי אומר אליו

---

[1]) כבר אשמע טענת יה"ש, באמרו אלי: אתה הוכחת מראשית הפרשה, והדרש אינו קאי אלא על סופה על זאת תורת. ואם כן לא יצאת ידי חובתך כולה." עודני שומע, והנני מוכן להשיב: הדורש שלפנינו כמו זה, שדורש בספרא: „זאת תורת העולה מיד ולדורות" ילפי להון מאסמכתא. כתיב (דברים ד, מד): „וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל." מה זאת התורה לשעה ולדורות אף זאת תורת, הנזכר במקום אחר, מיד ולדורות או לעולמים.

משום שארע, שכל איש, חוץ מיה״ש, מודה על האמת וחוזר מטעותו או משטותו, ושאין אנו צריכים לסיוע חיצוני כדי להטותו מדרך עקלתון, שדרך בה. אבל אצל בעל החלוץ (ששב תמיד על קיאו ואינו פונה אל הקריאה: חזור בך!) צריכים אנו אל הסכמת הקהל (öffentliche Zustimmung) לתכלית זו, ולפיכך (טרם שאבוא לדבר עם יה״ש בלשון, שהוא שומע) אציע לפני הקורא את דברי הרא״פ בהרחבת ביאור קצת. אלה הם דבריו: „תהיה, קרא יתירא הוא לרבות, באם אינו לגופו תניהו ענין לאדם, להדלקת הנר ולצביעה״, עכ״ל וזה פירושו: בשביעית כתיב (ויקרא כה, ו־ז): „והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך, הגרים עמך, ולבהמתך ולחיה, אשר בארצך, תהיה כל תבואתה לאכול״. והנה, אם גם לפי פשוטו של קרא, קאין ארבע המלות „תהיה כל תבואתה לאכול״ על הבהמה והחיה, מכל מקום, אם נעיין היטב בשתי המקראות, נראה, שהן למותר; שהרי הבהמה והחיה כבר נכללות בהמלות „והיתה לכם לאכלה״, שבפסוק הקודם, כמו שנכללים בהן העבד, האמה, השכיר והתושב, ולמה לי אם כן הכפל לשון: תהיה כל תבואתה לאכול. ולפי שהקרא תהיה וגומר קרא יתירה, לפיכך שייך להשתמש אצלו, כמו בקרא יתירה אחר, עם הכלל הידוע: „אם אין ענינו לכאן תניהו לענין אחר״ ולומר: אם הקרא אינו לגופו כלומר לבהמה ולחיה בבחינה אכילה ודאית (שהרי זו כבר בכלל לכם לאכלה), תניהו ענין (דקרא זה) לאדם בבחינת היתר הנאה חוץ מאכילה ודאית, כמו הדלקת הנר וצביעה. — דברים הללו, כלומר שהדורש דרש חלק מן הקרא (והחלק מתחיל עם המלה „תהיה״) ולא מלה עצמה, יאמר הרא״פ בקוצר מלין, ודבריו טובים ונכוחים באזני כל בעל סברא ישרה; אבל מאחר שלא אוכל לבשל מטעמים לבעל החלוץ בקדירה, שבשלתי לך קורא נעים, לפיכך אערוך עתה לפניו שלחן עם נקניקא מיוחדת (Extra-Wurst), למען יהנה גם הוא על ידי ניתוח המלה „תהיה״, אם גם רק על פי דרכי הוקר עברי ולא על פי אלה של חוקר יווני. — הדורש חלק מלת „תהיה״ לשתים: תְּהִ־יֶהָא, ופתר תה בשני המובנים, שיש לשרש זה בהמלות: חָתָה, תָּוָה. ענין חתה הוא גריפת אש מיקוד כדי להדליק בה את הנר, וענין תוה הוא עשיית סימנים ע״י סיקרא או שאר מיני צבעים, והכתוב אומר לפי זה: לצורך „תה״ במובן זה או זה, רצוני לומר כמו להדלקת הנר כן גם לצביעה, יהא תבואת הארץ, ודוקא אם ישתמש בהן האדם להנאת עצמו ולא שיעשה בה סחורה.

ו) **כתיב** כי לא תוכל שאתו (דברים יד, כד), ומה אנו קיימין? אם בריחוק מקום, כבר כתיב (שם) כי ירבה ממך. אם בקירוב מקום, כבר כתיב (שם) ונתת הכסף. אלא מהו תוכל שאתו? לא תוכל לפדותו (ירוש׳ מ״ש פ׳ ג, ה׳ ח). החלוץ: „יפה העיר הרא״פ, כי נשתבש הנוסח ובמקום „לא תוכל לפדותו״ צ״ל: לא תוכל לאכלו״, כנראה מבבלי (ב״מ נג:) עיין שם ותראה, כי דרשו אין שאת אלא אכילה שנאמר (בראשית מג, לד) וישא משאת מאת פניו ע״כ. אבל משאת היא מתנה לא אכילה דוקא, ולדעתי דרש שאת = ἐσθίω (אכילה) עכ״ל. אמר מכ״בי: אם גם דבר גלוי הוא, שיש כאן טעות סופר, (שהרי הכתוב אומר „ונתת בכסף״, ואיך יתכן אם כן לומר: לא תוכל לפדותו?) מכל מקום אין צריך למחוק את המלה „לפדותו״ לגמרי ולהחליפה בתיבת „לאכלו״, אלא לתקן בה את המעוות על אופן זה: „לא תוכל לברותו״ מלשון היו לברות למו (איכה ד, י), שענינו אכילה ומסכים אם כן עם לשון הבבלי: „אין שאת אלא לשון אכילה״[1]).

---

1) בעל החלוץ משמיע פסק דין: „אבל משאת היא מתנה לא אכילה דוקא״, משום שצריך לגשר לעבור עליו אל טיפשותו היוונית, שמתחלת עם מלת „ולדעתי״.

ז) **מחוי** קרביו. אמר ר׳ יוחנן: כל פעל ה׳ למענהו (משלי טז, ד), שלא יהא נראה נוטל אימורין מתוך מזבח מנוול (ירוש׳ פסחים פ׳ ו, ה׳ א). **החלוץ**: „מה למיחוי קרבים עם הכתוב כל פעל ה׳ למענהו? אין שום ספק, כי דרש כל = κοιλιά (χολάς) (קרבים) פעל = ἀπολύω (מיחוי) למענהו = λυμαίνω (reinigen, den Schmutz ablösen) והמאמר מבואר יפה מאד" עכ״ל. אמר מכ״בי: **מיחוי**. תרגום מנקיות (במדבר ד, ז) מכילתא, והדורש פותר מלת „כל", שלפנינו, במובן השרש, שבמלת מכילתא, ולפיכך הוא אומר מיחוי, שהוא אחד עם רחיצה קינות או נקיות כמו (שם ה, כג) ומחה אל מי המרים. **קרביו**. לגביה שחיטת האיל לצורך עולה כתיב (שמות כט, יז) ורחצת קרביו וכרעיו, והדר כתיב (ויקרא א, י־יג) ואם מן הצאן קרבנו מן הכבשים או מן העזים וגומר והקרב והכרעים ירחץ במים, ועל ענין זה מְכַוֵּן כאן הדורש, בפתרו את השרש ען, שבמלת למענהו, גם כן במובן לשון ארמית, שכן תרגום צאן (בראשית יב, טז) ען; ומובן מעצמו, שר׳ יוחנן השתמש בקרא זה רק לסימנא מילתא בעלמא, ולא שבדא מלבו דין חדש על ידו כדעת המכחש בשתי התורות, הוא יה״ש המשוקע בפש, עוקץ כדבורה ולא יתן דבש.

ח) **יוסי** בר אשיין בשם ר׳ שמעון בן לקיש: צריכין הספלים להיות פקוקין בשעת הניסוך. מאי טעמא (במדבר כח, ז) בקדש הסך נסך שכר לה׳ (ירוש׳ סוכה פ׳ ד, ה׳ ו). **החלוץ**: „ודאי דרש קדש =

לדעתי? אתמהא! הלא הוא תלמיד חכם שאין בו דעה? אילו הוה בר דעת, הוה צריך למימר: „משאת היא מתנה, אבל גם אכילה דוקא ולא רק על פי השאלה" כאשר יראה הקורא ממה שאציע לפניו. — כל מי שישים עינו על הפסוק: „בימים ההמה ראיתי ביהודה דורכים גתות בשבת ומביאים הערמות ועומסים על החמורים, ואף יין ענבים ותאנים וכל משא, ומביאים ירושלם ביום השבת, ואעיד ביום מכרם ציד" (נחמיה יג, טו) יודה, שפירוש „וכל משא" הוא וכל אֹכֶל, שהרי הכתוב אינו מונה אלא מיני מאכל כמו ערמות חטים ודגן, ענבים ותאנים, ואם כן משמעות „וכל משא" אינו אלא וכל אכל, מאחר שהכתוב מסיים עם מלת „ציד", מלה שתורה דוקא על מזון ולא על דבר אחר. ואם יטען הטוען: סוף סוף משמעות משא דכאן מעמסה בכלל ולאו דוקא אכל, אשיב לו אמרים ממה שנזכר אחר פסוק זה: „והצורים ישבו בה, מביאים דג וכל מכר". בין בדבר! „כל מכר" כמו טעינת זהב וכסף, עץ וברזל, הטובות אטון ורקמות וכדומה הביאו הצורים, אבל היהודים הביאו רק מזון למכור, ואם כן משמעות „וכל משא" אינו אלא: וכל אכל, וכיון שהוראת השם „משא" אֹכֶל הוראת הפעל „נשא" או „שאת" אכילה. והנה, אם כבר ראיה זו ממלת „משא" דיה לתת חיזוק לדברי חז״ל, שאין שאת אלא אכילה אוסיף להביא גם פעלים משרש זה לסיוע ואלה הם: א) כתיב (קהלת ה, יד) ומאומה לא ישא בעמלו. מי לא יודה, שסגנון לשון „לא ישא בעמלו" מקביל ומתאים עם סגנון הלשון (שם ב, כד) „שיאכל וגומר בעמלו?" ב) ענין הכתוב: „והשיאו אותם עון אשמה באכלם את קדשיהם" (ויקרא כב, טז) אינו אומר אלא מה שיש בשני הכתובים שלפניו והוא: שאם יאכל קדש בשגגה הוא חוטא, משום שקדשי בני ישראל מחוללים על ידו, ולפי זה פירוש „והשיאו" וגומר: יאכילו את עצמם עון אשמה באכלם את קדשיהם. — היוצא לנו מזה הוא, שמימות עולם השתמשו העברים בלשון שאת במקום אכילה, שהשימוש הזה היה נודע לבעלי התלמוד, ושרק לנו, אל העברים אחרוני האחרונים, הלך לאיבוד הביטוי הזה, דייקא לעברים הללו, כי לשאר האומות נותר הביטוי הזה כתבנית הדוגמא, שהביאו חז״ל לראיה על דבריהם, שאין שאת אלא אכילה. אם יאמר דרך משל הגרמני „er hat etwas zu sich genommen" יבין כל שומע, שכונת הלועז לומר: פלוני נשא או לקח איזה מאכל לתוך מעיו כלומר אָכַל; ואם יאמר: „er nahm zu sich was von ihm (dem Könige nämlich) oder von der königlichen Tafel weggetragen wurde" כלומר נָשא לתוכו ממה שֶׁנִּשׂא מאת פני המלך או מעל שלחנו, לא יפקפק גם כן שום אדם בכונת האומר; ורק העברים, שהוראת „נשא" במובן לקיחה מצויה אצלם, ורק אלה אינם מורשאין לפתור ענין הכתוב „וישא משאות מאת פניו" על דרך זה, כי אם על פי לשון יווני? ברח נא קורא, בראשו חש, מִקִּרְבַּת שור, עת כי דש! גם בטפשותו נולד רש, הרה חשש ומוליד קש.

κάδος (ספל) ושכר = סכר (סתום״) עכ״ל. אמר מכ״בי. להוציא ממלה אחת, בדברי הכתוב: „בקדש הסך נסך שכר לה׳, את ענין הספל, הוא אך למותר; שמאחר שנזכר „נסך״ בודאי יש כאן גם ספל או מזרק, שבו נמצא הדבר הניגר אם יין או שכר. עלינו רק להוכיח, שהספלים צריכין להיות פקוקין כלומר סתומים בשעת הניסוך, וזאת נעשה במה שיבוא. — לדעת חז״ל השרש של נסך וסכך שוה: סך, ולפיכך דורש מלת „הסך״ במובן סכך או כיסוי ואומר, שהנסך שכר צריך להיות מכוסה בקודש, וניקוד הה״א (במלת „הסך״) בפתח במקום קמץ אינו זרות כל כך, שהרי מצינו בקצת הכפולים אית״ן בפתח במקום קמץ כמו: אַסֵּב, תסב, יסב, נסב במקום אָסֵב וכולי, ואם כן הַסֵּךְ דכאן הוא הציווי של בנין הפעיל והוה כאלו כתוב: הָסֵךְ כלומר כַּסֵּה את הנסך וסתמו בספל.

ט) **אמר** את האבידה ולא אמר את סימניה הרי זה לא יתן לו שנאמר (דברים כב, ב) עד דרוש אחיך אותו, עד שתדרוש את אחיך אם רמאי הוא ואם אינו רמאי (ירוש׳ ב״מ פ׳ ב, מ׳ ח). **החלוץ**: „ודאי דרש אותו = ἦθος ("sittliche Beschaffenheit, Charakter״) עכ״ל. אמר מכ״בי: לפי פשוטו של הכתוב אחיך הוא הנושא, ואותו (כלומר השור או השה) הנשוא; אך לפי דעת הדורש, גם שניהם כלומר אחיך ואותו הנשוא, והנושא מובלע במלת „דרוש״ (לפי שצריך לומר: עד דרוש אתה את אחיך ואותו) ותוספת מלת הגוף „אותו״ באה להזהיר, שצריך להיות דרישה אחר דרישה, תחלה „דרוש אחיך״ אם הוא ישראל, ואם מצאת שכך הוא, דרוש אותו פעם שנית כדי שיתברר לך היטב, אם אחיך זה רמאי הוא אם לאו, וכמוהו ותראהו את הילד (שמות ב, ו). כפילת הכינוי עם הפעל תורה על רְאִיָּה בתר ראיה, שֶׁשָּׂמָה עיניה על הילד כמה פעמים מרוב יפיו וטובו[1]). אך במה יִבָּחֵן הבא לבקש את האבידה על צד היותר טוב, אם הוא רמאי אם לאו? רק על ידי סימנים, שנותן בדבר האבוד; ולפיכך אם לא אמר סימניה הרי זה לא יתן לו, ונתינת הסימן מרומזת גם כן בדברי הכתוב לפי דעת הדורש, שפותר „עד דרוש אחיך אותו״ עד שדורש אחיך את שורו ושיו באותו או בסימנו, כמו שהעירו כבר על זה המפרשים.

י) **אין** רוכבין על סוסו ואין יושבין על כסאו ואין רואין אותו ערום ולא כשהוא מסתפר ולא בבית המרחץ שנאמר (דברים יז, טו) שום תשים עליך מלך, שתהא אימתו עליך (ירוש׳ סנהדרין פ׳ ב, מ׳ ח). **החלוץ**: „דרש תשים = δείσομαι (fürchten). בספרי (שופטים קנז); „תשים עליך מלך, והלא כבר נאמר שום תשים עליך מלך ומה תלמוד לומר תשים עליך מלך? שתהא אימתו עליך״, והוא הנוסח הנכון, כי מן הכתוב בדברים דרש ולא מן הכתוב בשמות״ עכ״ל. אמר מכ״בי: כבר הוכחתיך לדעת, קורא נעים, בכל מאמר ומאמר שקדמו, שאם בעל החלוץ רואה דבר אפשר או בלתי אפשר, יגורהו מיד בחרמו היווני בלי כל בחינה ובלי דיוק ועיון; ועתה תא ואחוי לך פחזותו ממין אחר, אשר תורך למדי שהוא פטפטן גרידא ולא יותר, שלא יקח לו מועד כדי לשפוט מישרים, אלא כותב הכל בחפזון כפי העולה על רוחו, רוח חזית. סיום דבריו כאן: „מן הכתוב בדברים דרש לא מן הכתוב בשמות״, ובמטותא בעי מינך, קורא יקר, פתח נא את ספר שמות וכן גם שאר כתבי הקדש וחפוש בהם לאור נר שכלך, אם כתוב באחד מהם הלשון „שום תשים עליך מלך״ או „תשים עליך מלך״ חוץ מספר דברים, שכתוב בו תחלה: „שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה׳ אלהיך בו״ והדר: מקרב אחיך תשים עליך מלך״, הכל בפסוק אחד; ומה הניע אם כן את בעל החלוץ להעתיק את „שום תשים עליך מלך״ ממקומו בדברים ולייחד לו מקום חדש בשמות? הן אמנה,

[1]) עיין במה שכתבתי לעיל דף 78 סימן קפח על הפסוק: ראובן בכרי אתה.

שלא אוכל לומר עלי, כי כל רז לא אנס לי, אבל טעמו ונימוקו של בעל החלוץ בדבר זה הפעם אתי, וכדי להתיר את השאלה הזאת, אגיד גם שניהם בקהל. בעל החלוץ — שראשית ואחרית חטאתו הוא, שאינו שואב מן המקור — ראה כתוב בקונקורדנציא של בוקסטאָרף שרש שום כזה הלשון וכזה הסדר:

בצדה תשים בראשית ו, טז
תשים בפי אמתחת „ מד, ב
אשר תשים לפניהם שמות כא, א
שום תשים עליך מלך
תשים עליך מלך דברים יז, טו

ולפי שלא נסמן אצל „שום תשים עליך מלך" המקום בתורה, לפיכך סבר, שארבע מלות האלה נמשכות למעלה, כלומר שעומדות בקישור עם הסימן שלמעלה „שמות כא, א" ולא עם הסימן שלמטה „דברים יז, טו", והראה לדעת בזה, שהוא פחז כמים כפל כפלים מיוצאי מצרים. — — אבל נניח את בעל החלוץ ונסורה לראות את המאמר שלפנינו, על איזה אופן שיש לפרשו: הדורש קורא מלת „שום" בשי"ן ימנית ופותרה מענין הירגש יראה ופחד, כמו ושממו עליה (ויקרא כו, לב) ישומו ישרים על זאת (איוב יז, ח) והכונה: עמוד מרעיד אם תשים עליך מלך, ועל ענין קבלת עול אימת המלך עלינו, כבר המשיל המלך שלמה מלכותא דארעא למלכותא דרקיע באמרו (משלי כד, כא) ירא את ה׳ בני ומלך.

יא) **היה** משמש עם הטהורה ואמרה ליה נטמאתי, מהו שיהא חייב? ת"ל (ויקרא טו, כד) ותהי נדתה עליו, ואפילו פירשה, נדתה עליו (ירוש׳ הוריות פ׳ ב, ה׳ ה). **החלוץ**: „ודאי דרש ותהי = ὠθέω (wegstossen, wegdrängen) והיינו שהשתמש בסגנון: ואפילו פירשה" עכ"ל. אמר **מכ"בי**: גם כאן אנו רואים, איך אחוז בעל החלוץ בחבלי תשוקה של שטות להביא כל מלה ומלה תחת עול שפת יוני. אם כבר רצה למצוא טעם אל ההדפה, למה לא השתדל לבקשו במלת „נדתה", ששרשה תורה על ההדפה והדחיפה כמו (איוב יח, יח) ומתבל ינדהו, וכן (ישעיה סו, ה) שונאיכם מנדיכם? כך הוא כונת הדורש: אפילו שפירש מיד, כשהאשה הרגישה שהיא נטמאת, אפילו הכי חייב על טומאת נדתה, משום שהיא בעילה סמוך לווסתה ובני ישראל מוזהרין לפרוש סמוך לווסת.

יב) **פצוע** דכה וכרות שפכה (דברים כג, ב), אי זהו פצוע דכא? פצוע, הייתי אומר עינו, תלמוד לומר שפכה, פצוע שבצד שפכה. אם פצוע שבצד שפכה, עינו שבצד חוטמו? תלמוד לומר דכא, שבא בין עקיביו. אמר רבי חגיי קומי רבי יוסי: אין לך נמוך באדם, שהוא יושב, אלא ביציו בלבד (ירוש׳ יבמות פ׳ ח, ה׳ ב). **החלוץ**: „פ"מ שבא בין עקיביו, במקום נמוך כדמסיק אין לך נמוך וכולי עכ"ל. כמדומני, שטעות הוא בידו, כי הא לחוד והא לחוד. ר׳ חגיי הבין דכא = נמוך, אבל הדורש דכא, שבא בין עקיביו, הבין דכא = διέχω (von einander-halten, trennen) כלומר שבא בין עקיביו" עכ"ל. אמר **מכ"בי**: שני אברים יש באדם, ששוים זה לזה בבחינה אחת ונבדלים זה מזה בבחינה אחת, ושני אברים הללו הם: העין והרגל. שוים בבחינה אחת: העינים נפרדות זו מזו באמצע הראש על ידי החוטם, והרגלים באמצע הגוף על ידי הזכרות; ונבדלים בבחינה אחת: העינים מונחות במקום גבוה והזכרות מונחת במקום נמוך, ועל שיווי והבדל זה יסוב הדרש שלפנינו. **פצוע הייתי אומר עינו**. הדורש פותר „פצוע" מלשון מפציע לכאן ולכאן (יומא כח:), שעינינו נבדל ונוטה לכאן ולכאן, ואומר: אלו היה כתוב „פצוע דכה" גרידא ובלתי מסומן ביותר, הייתי אומר: פצוע זה עינו, שהרי העין

היא דבר פצוע על ידי החוטם, עין אחת נבדלת לימינו ואחת לשמאלו ואם כן פירוש „פצוע דכה" אותו נבדל כלומר העין הוא מעוך וכתות. **ת"ל שפכה.** אותו פצוע, שהוא במקום שֶׁפֶךְ הליחות כמו שתן וזרע, ולפי זה פצוע הוא רגל ולא עין. **בצד הוטמו.** הלא החוטם הוא גם כן מקום שפך הליחות, והדרא אם כן קושיא אדוכתא, דמצי למימר: פצוע זה עינו שבצד שפכה? **דכא שבא בין עקיביו.** פירוש: מובן „דכא" אינו כדאמרת לכתחלה כתיתה מלשון עצמות דכית (תהלים נא, י), אלא שפלות ונמיכות כמו (שם קמג, ג) דכא לארץ חיתי והכונה: לא יבוא פצוע, שהוא במקום נמוך והוא הרגל עם גיד האמה, שהוא כרות, בקהל ה' או, כדברי הדורש, לא יבוא דכה כלומר פצוע נמוך עם אותו „שבא בין עקיביו", הוא גיד האמה שבין רגליו וברות, בקהל ה', וקורא את הרגלים „עקיבים" משום שהם סוף הגוף, וכבר מצינו (ירמיה יג כב) שהרגלים נקראות כך וכמו כן גם (תהלים מט, ו) עון עקבי יסובני, שפירושו: עון רגלי, שהיו רצות לרע, יסובני. **אין לך נמוך וכולי.** ר' חגיי לא פליג כלל על משמעות דכה שקדמה, אלא איידי דתני מה שהוא נמוך כמו הרגל והזכרות, מזכיר נמי מה שהוא יותר נמוך מן האבר המשגל והוא הביצים, לפי כשאדם יושב מונח האבר על גבי הביצים, והרי הן יותר במקום נמוך מן האבר עצמו. העולה מכל מה ששמענו עד כאן הוא: שאלו לא היה כתוב „דכה" הוה אמינא פצוע זה עינו, לפי שהעין האחת פצועה או נבדלת על ידי החוטם מחברתה כמו שנבדלת רגל מרגל על ידי הזכרות, וההכרעה מונחת אם כן רק במלת „דכה".

מכאן (מדכתיב על מוקדה) שהעולה כולה כליל לאישים (וי"ר פרשה ז) **החלוק:** „היפ"ת: דמוהקטיר את הכל הוה אמינא שתיעשה כצלי, כדאיתא בזבחים פרק רביעי עמוד ראשון ע"ב. אולי דרש על = ὅλος (ὅλως) (כלה") עכ"ל. אמר מב"בי: אגודת העצים, שבוערת באש ונשרפת לגמרי עד שלא נשאר ממנה כי אם אפר מעט, נקראת „מוקדה", ואל מוקדה זו השוה הדורש את העולה בבחינת השריפה, לפי שדרש מלת „על" במובן ויבואו האנשים על הנשים (שמות לה, כב), והכונה: זאת תורת העולה, היא העולה (באש) על (עם) מוקדה על המזבח, מה מוקדה נשרפת על המזבח לגמרי, כך עולה עמה גם העולה כליל באש ואינה יורדת בלילה מעל גבי המזבח.

כל זכורך (דברים טז, טז), להביא את הקטנים. מכאן אמרו: איזהו קטן? כל שאינו יכול לרכוב על כתפו של אביו ולעלות מירושלם להר הבית, דברי בית שמאי שנאמר זכורך; ובית הלל אומר: איזהו קטן? כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלם להר הבית שנאמר רגלים (ספרי ראה פיסקא קמג). **החלוק:** „סד"ר: נראה, דחסרה כאן תיבת כל עכ"ל כלומר שצ"ל: כל זכורך, כי לדעתו מתיבת כל נובעת דרשתו של בית שמאי ע"ש. ובעל מ"ע כתב: הז"א מוחק האי שנאמר זכורך ואין צריך (עיין ירוש' חגיגה רפ"א) ואולי הוא מגליון על פי הירושלמי עכ"ל. וזהו טופס מאמר הירושלמי, שרמז עליו: ר' יוחנן בשם ר' ינאי ב"ש וב"ה מקרא אחד הן דורשין. ב"ש אומר: כתוב אחד אומר זכורך וכתוב אחד אומר רגלים, טול בינתים את שהוא יכול לרכוב על כתפו של אביו וכולי ע"ש. כבר האריכו בסוגיא זו הרב גייגער ז"ל (ב"ח ט) וה' של"ש ז"ל (דש"ת צד 197) וה' וויים (מכילתא משפטים כ), ואנכי לא לפלפל בזה באתי, כי אם להעיר בקצור, כי כפי הנראה למעיין היטב במקומות שציינתי, שתי נוסחאות יש בענין זה הא': „להביא את הקטנים" והב': „להוציא את הקטנים", הא': „איזהו קטן כל שיכול לרכוב וכולי" והב': „כל שאינו יכול לרכוב וכולי". ולדעתי ברור, אם נקיים נוסחא:

„להביא את הקטנים" מההכרת לנסח: איזהו קטן כל שיכול וכולי, להודיע גדר הקטן, שבא לכלל ראיה, אבל אם נקיים הגירסא: „להוציא את הקטנים", אז מההכרת לנסח: איזהו קטן כל שאינו יכול וכולי מטעם האמור, לגדור עד כמה אינו בא לכלל ראיה. ולפי זה בנוסח הספרי: „להביא את הקטנים" מהראוי לנסח; כל שיכול לרכוב וכולי. אמנם בעקר הדרש ממלת זכורך, שנתקשו בו המפרשים, ברור אצלי, כי נוסח הספרי שלפנינו נכון, כי באמת גם ב"ש גם ב"ה דרשו מלת זכורך בפנים שונים ע"פ ההוראה ביונית. ב"ש חלקו מלת זכורך לשלוש: ז כו רך ודרשו: ז = ζῶ (Kraft haben) כו = ὀχέω (reiten) רך = ῥάχις (Rücken) כלומר שיכול לרכוב על הכתף. וב"ה גם הם חלקו המלה לשלוש: ז כור ך ודרשו: ז = (Kraft haben) כור = χείρ (Hand) ך = ἔχω (halten) כלומר יכול לאחוז ביד, ושצריך לילך ברגלים דרשו ממלת רגלים, ואם כן ברור, שנוסחא שלפנינו: שנאמר „זכורך" מתוקן ויפה, כי עיקר הדרש הוא מתיבת זכורך, ולא בא מגליון על פי הירושלמי כדעת בעל מ"ע, אף אין למחקה כדעת הז"א, ולא חסרה מלת כל כדעת בעל סד"ר, וגם ר' יניי אישתבש. והרוחנו בזה להשכיל לדעת, כי כבר גדולי התנאים ב"ש וב"ה תמכו יתדות דרשותיהם בעניני הלכה, בחלקם מלה אחת לשלוש ובהכניסם בכל אחת ואחת הוראה יונית" עכ"ל. אמר מכ"בי: אם גם לא הרוחנו בזה כלום להשכיל לדעת (כי מי זה יכול לקנות לעצמו מדברי יה"ש אפילו דיעה כל שהיא?), מכל מקום הרוחנו נידנוד בטננו על ידי שחוק במדה גדושה. הלא גם מאמיני השילוש על כל פנים יניעו ראש, בראותם את חוט המשולש המקולש הזה; ואיך אנחנו, אשר נכתבו לנו שלישים במועצות ודעת (משלי כב, כ), לא נמלא שחוק פינו על אודותיו? על דִּבְרָתִי, שור, ועל דעת הקהל! פה יצדקו עליך דברי המשורר וויזל, אם גם בשינוי קטן מעט: לֹא בָא כַּפֶּתִי הַזֶּה רַק הַפָּעַם, בָּז כּוֹ יֹאמַר בַּקּוֹל: כִּי הוּא חֲסַר טָעַם." אבל נלך נא מנגד לאיש כסיל כזה ונבקש את המכוון במאמר שלפנינו. זה ענינו: ממשמע שנאמר „כל" הוה אמינא, שכל מי שיש לו זכרות ואפילו יונק על שדי אמו או עולל, הזוחל בכבדות על הארץ, חייב בראיה, לפיכך הגבילו ב"ש וב"ה את המושג „זכור" וקבעו בצמצום דק איזה קטן נכלל במלת „זכורך" ואיזה לאו, בדרשם מלה זאת נוטריקון „זה כורך" ובנתנם לה מובן כחנניה (חולין עט.): „כתיב אותו, דמשמע זכר, וכתיב בנו, מי שבנו כרוך אחריו", וכן נמי הכא: כתיב „זְכוּר", דמשמע ודאי זכר, וכתיב „ךְ", זה הבן שכרוך אחריך. אך אימתי מגיע הזמן, שהבן כורך אחר אביו או, כפירוש רש"י, שהבן דבוק תמיד ללכת אחר האב? בהא איתפלגון ב"ש וב"ה. הראשון אומר: משעה שיכול לרכוב על כתפו של אביו, והשני אומר: משעה שיכול לאחוז בידו של אביו וללכת עמו, וכעובדא דדא אנו רואין עוד היום אצל הקטנים. תחלה, כל זמן שאין אל הולד הרגשה להבין געגועי האב עליו, דרכו להיות דבק באם, שחולצת לו את השד והיא לו סוכנת; אבל כיון שנעשה גמול מחלב, יכול לאכול בעצמו ולהתהלך לאטו, אז כרוך אחר אביו, שֶׁמְּשַׁעַשְׁעֵהוּ על אופנים שונים, בהרכיבו פעם על כתפו ובהוליכו פעם לטייל בחוץ.

— ועתה, אחר הדברים הטובים והנכוחים האלה, יתברר לנו, שאין מן הצורך לנסח כך או כך, אלא להניח את הנוסחא כמות שהיא ולהשלים רק את החסר בתחלת המאמר: „כל זכורך (קרי ביה: זה כורך) להביא את הקטנים (שכורכין אחר אביהם"); ואחר פתיחה זו אליבא דכולא עלמא, בבחינת „להביא את הקטנים", בא מה שמתנגד לה, והוא ענין של „להוציא את הקטנים", בפלוגתא דב"ש וב"ה: „מכאן אמרו אי זהו קטן (שאינו חייב בראיה) כל שאינו יכול לרכוב על כתפו של אביו וכולי", וכל אחד

ואחד מסייע לשיטתיה מדברי הקרא. ב״ש מסיים לשיטתיה מדברי הקרא. ב״ש מסיים את „להוציא את הקטנים״ עם המלות „שנאמר זכורך״ כלומר לפיכך אינו חייב בראיה, לפי שהיא תלויה רק בכריכה אחר אביו על ידי רכיבה על הכתף, וקטן זה אין יודע עכשיו לרכוב; וב״ה מסיים את הענין עם המלות „שנאמר רגלים״ כלומר שצריך להיות לו יכולת להלך ברגליו, וזה אין עוד יכול ללכת עתה. זה הוא הפירוש הנכון של הספרי דכאן, אך בירושלמי דחגיגה מחלפה השיטה כלומר נזכר תחלה ענין להוציא ואחר כך ענין להביא, אם גם בהעלמה ולא בפירוש, כמו שנראה מסגנון הלשון שם: „כתוב אחד אומר (כל) זכורך וכתוב אחד אומר רגלים״, שפירושו: הכתוב, שנזכר בו מלת „רגלים״ ושממנו מוכח, שהקטנים, המחוייבים בראיה, צריכים ללכת ברגליהם, הלא הכתוב הזה מוציא את הקטנים, שאין יכולים ללכת, ואם כן איך יאמר הכתוב „כל זכורך כלומר כל אפין שווין ולא פלוג בינייהו? ואחר פתיחה זו של להוציא בא הסיום של להביא, המתחיל עם המלות: „טול בינתים את שהוא יכול לאחוז בידו של אביו״.

לא תטע לך אשרה כל עץ (דברים טז, כא), אפילו בית אפילו סוכה (ספרי שופטים פיסקא קמה). החלוץ: „בעל מ״ע מביא בשם ר׳ הלל, דמדכתיב כל עץ קַמְּרָפָּה נמי בית וסוכה דאית להו עץ ע״כ. לדעתי דרש כל = καλιά (hölzerne Wohnung, Hütte)״ עכ״ל. אמר מכ״בי: תרגום מקום מנוחתי (ישעיה סו, א) אשריות שכינתי, ובמובן זה פותר הדורש מלת „אשרה״ כלומר בית, ומלת „כל במובן „מכלה״ (חבקוק ג, יז) והוא הדיר, שמכיל את הצאן ועשוי מעץ; ולפי שאצל אהל או בית משתמש הקרא בלשון נטיעה (דניאל יא, מה), לפיכך אומר: לא תטע לך בית של עץ[1].

רק עץ אשר תדע (דברים כ, כ), זה אילן מאכל (ספרי שופטים פיסקא רד). החלוץ: „המפרשים הביאו בשם ר׳ הלל דמלת עץ קדריש, דהוה ליה למימר: רק אשר תדע, ובעל סד״ר האריך בזה ע״ש. ולדעתי מלת תדע דריש מן ἔδω (אכילה) כלומר ראוי לאכילה״ עכ״ל. אמר מכ״בי: על מלת „תדע״ עומדת נגינה מפסקת, ולפיכך רואה הדורש את ארבע המלות „רק עץ אשר תדע״ במאמר מוסגר, שאינו מתייחס אל מה שאחריו, אלא על אילן מאכל, שנזכר בפסוק הקודם והוא: „לא תשחית את עצה לנדוח עליו גרזן כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות;״ ומאחר שמלת „רק״ תורה על המיעוט או על היציאה מן הכלל (Ausnahme) וענין מלת הטעם „כי״ אינו דוקא „אשר״, אלא כענין מלת התנאי „אם״ כמו: כי תקנה עבד עברי (שמות כא, ב), אם כן פותר את הכתוב על דרך זה: „רק (כלומר: חוץ) עץ אשר תדע, (מכבר, שבו כתוב: כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות) כי (כלומר: אם) לא עץ מאכל הוא, אותו תשחית וכרת״, וכך הוא תרגומו של הפסוק: (mit Ausnahme des Baumes, den du bereits kennst — wenn es kein Fruchtbaum ist, den magst du vernichten und umhauen.

אתו תשחית וכרת ובנית מצור על העיר (דברים כ, כ), עשה אתה ממנו תיקון וכרכיאות (ספרי שופטים פיסק׳ רד). החלוץ: „בעל

---

[1] הארמי קירא את הבית בשביל כך אשרה, משום שהאדם שוכן בו ותרגום שכן (בראשית כה, יח) שרא; ומה שמייחס אל הבית את השם „מקום״, דבר זה אינו זר במקרא ונמצא בו כמה פעמים: „נלכה נא עד הירדן ונקחה משם קורה אחת ונעשה לנו שם מקום לשבת שם״ (מ״ב ו, ב) פירוש: בית לשבת שם. „אשר יתפלל עבדך אל המקום הזה״ (מ״א ח, כט) פירוש: אל הבית הזה, שהרי מוסב על רישא דקרא: „להיות עיניך פתוחות אל הבית הזה״, וכן „כי הנה ה׳ יוצא ממקומו״ (מיכה א, ג) פירוש: יוצא מביתו, והראיה על זה הפסוק שלפניו: „ויהי ה׳ אלהים בכם לעד מהיכל קדשו.״

סד"ר כתב: תקון הוא לשון מעקה ודוגיות (לפי נוסחת הילקוט) אם יש נהר סביב לעיר כדי לעבור, ואולי דרש מן וכרת דיתרה היא עכ"ל. אמנם כן מלת וכרת דרש = ὀχυρότης (Schutzwehr). ותקון היינו τειχίον (Schutzwehr) וכרכיאות χαράκωμα (Pallisade) והרא"ג (ספרי שם) מנסח דייק וכרכומות" עכ"ל. אמר מכ"בי: אמנם לא כן מלת וכרת דרש, אלא מלת „ובנית" כמו שנראה מן הלשון „עושה אתה ממנו"; ולפי שהשרש „בנה" מורה על שני ענינים, על תקון בנין כמו: ויבן ה' אלהים את הצלע (בראשית ב, כב) ועל עשיית בנין מחדש כמו: ויהי בונה עיר (שם ד, יז), לפיכך מזכיר את שניהם: עושה אתה ממנו תיקון ועושה אתה ממנו כרכיאות," כלומר אם נתקלקל מצור ישן, עושה אתה לו מן העץ תיקון, ואם צריך אתה להקים מצור חדש לגמרי על העיר, אפילו גם לדבר זה תוכל להוציא את העץ ואינך צריך לחוס עליו.

יח) **לא** תעשון אתי (שמות כ, כג), ר' נתן אומר לא תעשון אתי, שלא תאמר עושה אני כמין דמות ואשתחוה לו, ת"ל לא תעשון אתי וכן הוא אומר (דברים ד, טו) ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה (מכילתא מסכתא דבחדש פ' י). החלוץ: בעל שבות יהודה פירש: מאתי נפקא ליה דקרי ביה אותי ע"כ. ובאמת הבין אתי = αὐτός (gleich) ומלת אד (מן מאד) = εἶδος (Gestalt, Abbildung)" עכ"ל. אמר מכ"בי: בעל שבות יהודה אומר סתם „דקרי, אותי במקום „אתי" ולא פירש ענינו דאותי, ואני לא באתי אלא לפרש דבריו ביותר ולומר: שהדורש דרש „אותי במובן סימן. ולפי שיש סימנים או אותות בעולם, שנתן הקב"ה או למין האנושי בכלל כמו את הקשת בענן (בראשית ט, יג) או לעם ישראל בפרט כמו הטוטפות (שמות יג, טז), והם עשויים מאתו יתברך לתכלית זו כדי שיהא הוא זוכר בעצמו או יהא נזכר על ידם לפיכך אומר ר' נתן: לא תעשה כדמות אות שלי, אשר בענן, או כדמות הטוטפות, אשר על ידכה, שהרי לא ראיתם בחורב כל תמונה היינו אות, ואזהרה כזו שמענו מדברי חז"ל במקום אחר (ברכות כד.) באמרם: „התולה תפילין יתלו חייו" כלומר התולה תפילין לאות אלהות, כדרך שתולין עובדי עבודה זרה את פסל אלילם, ומשתחוה להם, יתלו חייו, ולעומת הקרי אותי במקום אתי מזכיר ר' נתן את דבר אלהים בספר דברים, שמתחיל עם מלת „ונשמרתם" ומסיים עם מלת „תמונה", להורות כי בבחינת ציווי זה ענין אות ותמונה שוה, ולא כמו שעשה המזייף והאוחז את העינים יה"ש, שהזכיר רק „ונשמרתם מאד" ושאר דברי הקרא השמיט, כדי, להוליך שולל את הקורא, שהדורש יליף ליה ענין התמונה ממלת „מאד" על פי לשון יוונית ולא ממה שכתוב מפורש: „כל תמונה"[1]).

יט) **אחד** עשר מזכין ואחד עשר מחייבין ואחד אמר איני יודע הרי זו אזהרה לדיין, שלא יטה אלא לכף זכות שנאמר (שמות כג, ב) לא תענה על ריב לנטות אחרי רבים להטות (מכילתא משפטים, מסכתא דכספא פ' כ). החלוץ: ודאי דרש תענה = θανεῖν (verurtheilen) ריב = ῥέπω (Ausschlag geben)" עכ"ל. אמר מכ"בי: על הפקפוק וההַמְעָדָה (das Schwanken) במובן גשמי או רוחני, משתמש העברי בפעל „נטה." כשהקיר יתנודד מחמת רפיונו, יאמר: כקיר נטוי (תהלים סב, ד) וכשימעד אדם על ידי רפיון רוחו, יאמר: (שם עג, ב) ואני כמעט נטיו רגלי. והנה כמו שנקראים המזכין והמחייבין אמיצי לב ועומדי הָכֵן, לפי שאינם זזים מדעתם ומחזיקים

[1]) ממה שדרשו חז"ל (ר"ה כד:) „לא תעשון אתי, לא תעשון כדמות שמשיי, המשמשין לפני במרום" נראה בהדיא, שכונתם: לא תעשון אותי כלומר אותותי והם המאורות, שנתתי ברקיע השמים להיות לאותות (בראשית א, יד).

במה שהחליטו לאמת, כך נקרא בהפך הפוסח על שתי סעפים ואינו יודע לאיזה דעת שיכריע רפה רוח ונוטה; ולעומת זה האחרון, האומר איני יודע ונוטה (und schwankt) בין דעת המזכין והמחייבין, מזהיר הכתוב את הדיין, שמשלים את הבית דין של עשרים ושלשה והוא בעצם היושב בראש (Präsident), שלא יסכים (בין שבע ההוראות שיש לשרש „ענה" אחת מהן הסכמה) אצל ריב אל הַנְּטָיָה וההמעדה כלומר עם זה, שאומר איני יודע (שהרי אם יסכים עמו, נשאר מחצה על מחצה כבתחלה ואין כאן הכרעה), אלא שישתדל לגרום, שיהיה הרוב, על ידי הכרעתו לדעת של אחד מן השני צדדין, על אופן זה, שיהיה מספר צד אחד שנים עשר ומספר צד האחר אחד עשר; ומאחר שנאמר ברישא דקרא: „לא תהיה אחרי רבים לרעות" כלומר לחובה, בודאי פירושה של סיפא דקרא: „אחרי רבים להטות", שיסכים עם המזכין, ולפי זה תרגומו של „לא תענה על ריב לנטות" כך הוא: du sollst nicht zustimmen oder beipflichten — bei einem Rechtsstreite — der Schwankung.

כ) **ודל** לא תהדר בריבו (שמות כג, ב), אבא חנן אומר בשם רבי אלעזר בלקט ושכחה הכתוב מדבר (מכילתא שם). **החלוץ**: „דרש בריבו = πρέπω (geziemen, gebühren) כלומר לקט שכחה ופאה, שהם לעניים" עכ"ל. אמר מכ"בי: תרגום וכל מזרע יאור יבש (ישעיה יט, ז) וייבש רובי דנהרא, וענין „רובי" צמחים וגידולים, שבכללם לקט, שכחה ופאה.

כא) **עד** דרוש אחיך (דברים כב, ב) עד שיצא עליו כרוזה (מכילתא שם). **החלוץ**: „דרש דרוש = θροῦς (Publication") עכ"ל. אמר מכ"בי: מנהג ישראל היה מימות עולם לעשות כרוז או להשמיע איש אל רעהו, בשעה שדרשו אחר איזה דבר, כהיכא דמצינו (שופטים ו, כט): „ו י א מ ר ו א י ש א ל ר ע ה ו מי עשה הדבר הזה ו י ד ר ש ו ויבקשו", וכמו כן נזכרות דרישה וקריאה בהדי הדדי: „ד ר ש ו ה' בהמצאו ק ר א ו ה ו בהיותו קרוב" (ישעיה נה, ו) „כי ד ו ר ש דמים אותם זכר לא שכח צ ע ק ת ענוים" (תהלים ט, יג); ועל המנהג הזה מרמז הדורש באמרו: שהדרישה צריכה להיות ביחד עם ההכרזה, ודברי הקרא בשופטים, שזכרנו, מתאימים עם דברי רבי מאיר (ב"מ כח.): „ועד מתי חייב להכריז? עד כדי שידעו בו שכיניו". „התקינו, שיהיו מודיעין לשכיניו ולמיודעיו", (שם, שם עמוד ב).

כב) **מדבר** שקר תרחק (שמות כג, ז), הרי זו אזהרה לדיין, שלא יושיב אצלו דיין בור (ילקוט על התורה רמז שנב בשם המכילתא). **החלוץ**: „דרש דבר כמו „דבר אחד לדור" (סנהדרין ח.) והוא Daver (שופט ודיין) ראה לענגערקע (דניאל ג, כד). ומזה כעין ראיה, כי יד הבבלים שלטה בספר מכילתא" עכ"ל. אמר מכ"בי: שתים אשאלך פה, בעל החלוץ! א) מאי חזית, דיתרון דדיין גדול טפי מיתרון הנהו אחרינא, שנדרש גם כן עליהם (שבועות ל.) דברי הכתוב: מדבר שקר תרחק, עד שמצאת את עצמך מוכרח לפרש דוקא מלת דבר אצל הראשון ולא גם אצל התלמיד או הנושה בחבירו וכדומה? ב) אם כבר רצתה נפשך בדיין יותר מבאחרים ותשנהו לטוב, למה הבאת ראיה על „דבר אחד לדור" מן הבבלים ולא מן דברי הקרא (תהלים מז, ד) ידבר עמים תחתינו, שענין דַּבָּר הוא מנהיג וזהו השופט או הדיין? הכי לענגערקע יותר ערב בדבר מדוד המלך?? אבל, למה זה אני שואל? הלא נודע, כי בעל מאָדרע אתה, שרוצה להתקשט בילדי נכרים דוקא, ולפיכך תביט רק למרחוק ולא תראה את הטוב, אשר קרוב אליך, כי מלת „הדברוהי" בעברית יסודה ולא בלשון בבלית.

כג) **ושם** אלהים אחרים לא תזכירו (שמות כג, יג), שלא תעשנו בית ועד. לא יאמר לו: היכן אתה שרוי? במקום עבודה זרה פלונית. (היכן)

אתה ממתין לי? אצל עבודה זרה פלונית (מכילתא מס׳ דכספא פ׳ כ). החלוץ: „הדורש חלק מלת תזכירו לשתים: תז כירו, ודרש תז = τάσσω (bestimmen, festsetzen) כירו = χώρα („Platz, Stelle") עכ״ל. אמר מכ״בי: הדורש קרא וְשָׂם בקמץ תחת השי״ן במקום וְשֵׂם בצירה, ועם זה הצדיק דעתו במה שאמר „היכן״ וכן „במקום״, שעל לשון זה יכשר לומר: וְשָׂם. — הקב״ה נתן רשות לישראל להזכיר שם המפורש שלו בבית הבחירה באמרו (שמות כ, כא) בכל המקום אשר אזכיר את שמי; וכנגד זה צוה להם כאן: „וְשָׂם (כלומר שיש שָׂם במקום אחד ידוע, שבו אתה יושב או תמתין) אלהים אחרים (זולתי, זאת) לא תזכירו״ כי מלוא כל הארץ רק כבודי ואלהים אחרים אינם שם ולא בכל מקום שבעולם, מאחר מה שעשוי מעץ ואבן או מחומר אחר אינו כדאי להקרא בשם אלהים.

כד) **לכפר** עליו (במדבר טו, כח), להוציא את הספק. ומה אם מצות קלות הרי אתה חייב על ספיקן, עבודה זרה חמורה, אינו דין שיהא חייב על ספיקם, ת״ל לכפר (וגומר) להוציא את הספק. ונסלח לו (שם), סליחה גמורה ככל סליחות שבתורה, צבור ומשיח אין מביאים אשם תלוי (ספרי שלח פיסקא קיב). החלוץ: „מ״ע: נראה לי, דדריש לה מדחזר וכתב „וכפר עליו״ משמע כפרה גמורה לאפוקי אשם תלוי, שאינו כפרה גמורה ע״כ. לדעתי לא מוכפר דריש לה, כי אם מעליו = ὅλα (ὅλως) (alles, gänzlich) כלומר כפרה גמורה וכפירוש בעל מאיר עין״ עכ״ל. אמר מכ״בי: לפי ההשקפה הראשונה סיום הכתוב: „לכפר עליו ונסלח לו״ מיותר, שהרי כבר נזכר בתחלת הכתוב: „וכפר הכהן על הנפש״; וכדי להראות, שאין כאן ייתור כלל, אומר הדורש, שהסיום קאי על הספק ושעל ספק לא יבוא אשם תלוי. כיצד הוכיח הדורש את ענין זה מן המלין „לכפר עליו ונסלח לו?״ לפי דעתי על אופן זה: ההוראה הראשונה והעקרית של השרש כפר היא: כיסוי; ולפיכך כשמודיע השוגג אל הכהן בפרוטרוט ענין שגגתו וגם הקריב עז בת שנתה לחטאת, אז וכפר כלומר יכסה הכהן על השוגג לפני ה׳, כי אם על כל פשעים תכסה תשובה על השגגה על אחת כמה וכמה. אבל „לכפר עליו״ כלומר מה שהוא מן ההכרח על השוגג עצמו לכסות לפני הכהן והוא הספק (כי איך יגלה את עונו לפניו, אם ספק הוא בידו אם חטא אם לא חטא) „ונסלח לו״ כלומר ונסלח לעצמו מעיקרא גם בלי אמצעית הכהן, המכסה על החטא ודאי, והוצאת הכהן מכלל כיסוי זה היא ראיה שלמה, שנסלח לו סליחה גמורה.

כה) **ויקריבו** אתו המצאים אתו מקשש (במדבר טו, לג) עוד למה נאמר, והלא כבר נאמר וימצאו איש ומה תלמוד לומר ויקריבו אותו? מגיד, שהתרו בו מעין מלאכתו. מכאן לכל אבות מלאכות שבתורה, שמתרים בהן מעין מלאכתן. ר׳ יצחק אומר אינו צריך. מה עבודה זרה חמורה אינו חייב עד שיתרו בו, קל וחמר לכל מצות שבתורה. ומה ת״ל ויקריבו? מלמד שהתרו בו ואחר כך הביאוהו אל משה (ספרי שלח פיסקא קיג). החלוץ: העתקתי כל המאמר שנמצא גם בילקוט תורה רמז תטז), כי ממנו יוצא בברור גמור, שהדרוש להתרות מעין המלאכה הוציאו מן ויקריבו אותו ולא מהמשך הכתוב: המוצאים אותו מקושש כפירוש המפרשים (ראה סד״ר ומ״ע) על פי הבבלי (סנהדרין מא.) דאיתא שם: דבי רבי ישמעאל תני: המוצאים אותו מקושש ועדין הוא מקושש ע״ש. והרא״ג לא התעצל לנסח הספרי על פי הבבלי כדרכו הכבושה, והאמת לדעתי כי דרשו ויקריבו = ἀκριβόω (genau bezeichnen) אותו = αἰτία (Ursache, Beschuldigung) והמובן פשוט״ עכ״ל. אמר מכ״בי: „והמובן פשוט?״ ישאלו הזקנים, שכריסם מלאה תורה, וגם החדשים, שחכמה באה בלבם, אם לפי חכמה יוונית של בעל החלוץ, שהודיע כאן

ברבים, אם לפיה יוצא מן המלות „ויקריבו אותו״ התראה מעין המלאכה, שעשה ביום השבת. על דִּבְרָתִי! שאלה ואלה ימללו: פטפוטים בעלמא ובאין הבין הכביר כאן בעל החלוץ ולהגו אינו מתייחס אל הענין המבוקש; ולא זו בלבד, אלא אף מזייף, כדרכו תמיד, את הנוסח, בהשמיטו אחר „ומה ת״ל ויקריבו אותו״ הראשון את המלות: „המוצאים אותו מקושש״ ואחר „ומה ת״ל ויקריבו״ השני מלת „וגומר״, (נוסח, שנמצא בהוצאת הרב מלבים ובהוצאת מא״ש) ובהפרידו בין הדבקים כדי להתעות את הקורא, שהדרוש קאי דוקא על מלת ויקריבו ולא על חברותיה וכמו שאומר בפירוש: „הדרוש להתרות הוציאו מן ויקריבו ולא מהמשך הכתוב״. הן אָמְנָה, שהוא פוסל מעיקרא את פירוש המפרשים ומעמיד פניו גם נגד ההגר״א, כדי לסלק כל מה שמתנגד לדעתו; אך מה יענה בתרא דילקוט, שמצא בכתב יד (ואולי גם בכתבי יד רבים) כתוב: „ומה תלמוד לומר ויקריבו אותו המוצאים אותו״ ולא „ויקריבו אותו״ סתם? יהי איך שיהיה! אנו רואים, שבעל החלוץ ייסד דעתו בדבר שקר, וברעות רוח רוצה ליפותה, מה שאין דרכנו. אנחנו נניח את הנוסח כמות שהוא, לא נוסיף עליו ולא נגרע ממנו, ואת ההתראה מעין המלאכה נוכיח מדברי הכתוב עצמו כאשר נחזה במה שיבוא. למצוא לכל מצוה ולכל חוק ומשפט, שאינם כתובים בתורה מפורש ורק מסורים לנו איש מפי איש בקבלה, למצוא להם סמך מן הקרא יגעו חכמינו ז״ל בכל כחם, וכמו קנאתם לה׳ ולתורתו כן גם הידוד שכלם הנפלא עמד להם למצוא תמיד סמך, המתייחס אל ענין המבוקש באופן היותר שלם. בדרשם אחר סמך או אסמכתא לא היה כונתם לומר, שבהאסמכתא עצמה כלל הקב״ה את חוקו ומשפטו, אלא שמשתמשין בה לרמז ולסימן בעלמא, כדי שיתעורר על ידה כח הזכרון באדם יותר ויהי נוח לזכור את החוק, שֶׁנִּתַּן רק בעל פה, בקלות ובמהירות, וכמו כן גם כאן הדבר. מצות השם היתה אל בני ישראל בעל פה: שלא ימות איש בלי התראה מעין מלאכתו, וכאן, אצל המקושש, הוה מסתייעא בפעם ראשונה, שנענש איש משפט מות בשביל עבירה חמורה; ולפי שֶׁמַּתְחִלַּת הסיפור: „וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת״ לא נשמע שום התראה, ואם כן איך יתכן, שהומת המקושש אם לא התרו בו תחלה? לפיכך דרשו להם חז״ל סמך אל ההתראה מעין המלאכה מיתור לשון של „המוצאים אותו מקושש עצים״, (כי די בשיאמר: ויקריבו אותו אל משה) בקראם במקום הַמּוֹצְאִים־הַמְּצַוִּים ובמקום מְקוֹשֵׁשׁ־מְקוֹשֵׁשׁ, והכונה: אותן האנשים, שציוו אותו או שהתרו בו, שלא לקושש עצים בשבת, אותן האנשים הקריבוהו אל משה, וכבר היה לנגד עינם קרי וכתיב כדומה לזה (עזרא ה, יז): „וְאֵיצָאה״ (וי״ו עי״ן הפעל קודם צד״י פ״א הפעל ואל״ף יתירה) במקום וְאַצַוֶּה, וכן נמי הכא: הַמּוֹצְאִים במקום הַמְּצַוִּים, והרי כאן התראה מעין מלאכתו.

כו) **לא** יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור (דברים כא, טז), כיון שיצא ראשו ורובו בחיים, פוטר את הבא אחריו מן הבכורה (ספרי תצא פיסקא רטז). החלוץ: „בעל מ״ע מביא בשם ר׳ הלל מדכתיב לא יוכל לבכר וגומר משמע דבן האהובה היה ראוי לבכורה אם לא יצא ראשו ורובו של בן השנואה, אבל כיון דיצא ראשו ורובו דבן השנואה בחיים, פוטר את הבא אחריו דהיינו בן האהובה מן הבכורה ואינו רשאי לבכרו (ראה גם הרא״ג) ובעל סד״ר באר הדבר יפה וז״ל: דייק התנא מהו הא דכתיב לא יוכל לבכר וגומר על פני בן השנואה הבכור, מה שייך לשון פני וגם אמאי סיים הבכור דמיותר הוא, הלכך מפרש דהכא איירי קרא במציאות זו דהיינו שהאהובה והשנואה הגיע זמנן לילד ביום אחד, והשנואה ישבה על המשבר והוציא העובר

את ראשו והחזירו, ואז האהובה ילדה בן לגמרי אחר זה, ושוב נולד ויצא בן השנואה, ויש פנים לומר שראוי בן האהובה ליטול פי שנים כיון שהוא נולד תחלה, ומה שהוציא בן השנואה את ראשו תחלה אינו כלום כיון שהחזירו וכולי, וסלקא דעתך אמינא דבכי האי גונא שיש פנים לכאן ולכאן, הואיל וזה בן השנואה נהפוך בזכותו של בן האהובה, קא משמע לן דאף על פי שהוא בן השנואה, הואיל והוא פטר את הרחם תחלה כשהוציא ראשו, הוא הבכור ונוטל פי שנים עכ״ד בקצור האפשרי, ופירושו זה נכון ואמת. ומסתבר ומפורש יוצא מסגנון הדרש, כי הבין הדורש מלת פני = φαίνω (sich zeigen, erscheinen, sichtbar-werden) או πνέω, πνοή (athmen, leben) הבכור ὑποχωρέω (zurück-gehen, weichen) כלומר שהוציא ראשו בחיים והחזירו. גם משתמש מלת ὑποχωρέω על פתיחת ופטירת הרחם. ולפי זה נמצא כל משמעות הבריתא מפורשת בדרשת המלות: „פני והבכור“ על פי הוראתן בשפת יונית. ובעל מ״ע הלך תועה בפירוש סוף הבריתא: אף על פי שבן הבכור לשנואה, שכתב: נראה לי, דבא לפרש האי על פני דהוה כמו אף על פי (!) כדי שלא תפרש על פני בחייו, הא אם מת הבכור בן השנואה רשאי לבכר את בן האהובה להפסיד בניו האחרים עכ״ל ובאמת זה נדרש רק ממלת הבכור וכפירוש סד״ר עכ״ל. אמר מב״בי: אין מן הצורך לאריכות דברים של המפרשים, ועל אחת כמה וכמה שאין מן הצורך לחכמה יוונית של בעל החלוץ (שאינו ממציא מעולם דעה חדשה, אלא גורר דעת אחרים לתחומו, תחום של שטות) כדי להתאים דעת הדורש עם דברי הקרא. הדורש אינו פותר מלת „פני“ על צד ההשאלה במובן השיבות כמו לא תכיר פנים (דברים טז, יט) והכונה: לא יוכל לשים חשיבות הבכורה של בן האהובה, שתהיה ידה עליונה על חשיבות בן השנואה הבכור, אלא פותר פנים כפשוטו: פרצוף ועל במובן אצל כמו (בראשית יח, ח) והוא עומד עליהם ואומר: לא יכול למסור מודעה, שבן האהובה הוא הבכור אצל הפנים, שהראה בן השנואה קודם בן האהובה, כי זה הוא ענין המלה „ורובו“, שהשתמש בה, כלומר חלק המשובח שבראש והוא פרצוף הפנים עם החוטם, שעליהם דוקא מעידין, ולא על שאר חלקי הגוף (יבמות קכ.), וכיון שכבר יצא ראשו ופניו בחיים והנצבים על המילדת הסתכלו בהם, אם כן יש כאן על משפט הבכורה של בן השנואה עדות שלימה שאין לפקפק ולערער עליה, ולפי זה יתורגם הכתוב: er kann nicht zum Erstgeborenen erklären den Sohn der Geliebten neben dem (früher zum Vorschein gekommenen) Gesichte des Sohnes der Verhassten, welcher der eigentliche Erstgeborene ist.

כז) **ופרשו** השמלה לפני זקני העיר (דברים כב, יז), יחוורו הדברים כשמלה. רבי עקיבא אומר: הרי הוא אומר ופרשו השמלה לפני זקני העיר נמצאו עדי הבעל זוממים. דבר אחר ופרשו השמלה, יבואו עדיו של זה ועדיו של זה ויאמרו דבריהם לפני זקני העיר. רבי אליעזר אומר דברים ככתבם (ספרי תצא, פיסקא רלז). החלוץ: „מ״ע: נראה, דר׳ עקיבא דרש השמלה = השם לה כלומר אשר שם לה כלישנא דקרא ושם לה עלילות דברים כר׳ אבהו (כתובות מו). ע״ש. ד״א ופרשו וכולי, נראה לי, דדרשו ופרשו שהוא לשון רבים דקאי אעדים דאי אאב קאי הוה ליה לומר ופרש עכ״ל. ראה גם סד״ר, שהאריך בזה, ואין דבריו כדאים להעתיקם הנה. ולדעתי דרש פרשו = παρήσω (entkräften) שמלה = σημαλέον (was Zeichen, Beweis gibt) כלומר הזמת העדים. והדורש השני דרש: פרשו = φράσω (sagen) או πορίσω

(ausmitteln, ausforschen) ושמלה דרש ג״כ באמור, כלומר יבואו העדים ויאמרו ויבחנו דבריהם או הבית דין יחקרו אמתתם״ עכ״ל. אמר מכ״בי: רבי עקיבא מצטרף מלת „ופרשו״ על אבי הנערה ואמה, אשר הוציאו את בתולי הנערה אל זקני העיר. ואם גם האב לבדו ידבר והאם שותקת, מכל מקום נטפלת גם היא בפרישת השמלה עם סימני הבתולים, שעל ידם נמצאו עדי הבעל זוממים, ולפיכך שייך גם אאב לשון רבים ופרשו, שהרי אשתו מסעייתו בפרישת השמלה. — הדורש השני מצטרף מלת „ופרשו״ על הזקנים ופותר מלת „שמלה״ מלשון שמאל, שבא לפעמים בהחסר אל״ף כמו ולהשמיל (ש״ב יד, יט) השמילי (יחזקאל כא, כא) ושבו ישומש בתלמוד על ההתנגדות שבין המטה לכף חובה ובין המטה לכף זכות, מימינין הם אלו שהן מטין לכף זכות, משמאילין אלו שהן מטין לכף חובה (ילמדנו שמות), וכונת הדורש לפי זה: הזקנים בוררין את ההתנגדות, שבין דברי עדים של זה ובין דברי עדים של זה; ורבי אליעזר אומר: אף על פי שמלת „ופרשו״ קאית על הזקנים, מכל מקום בבחינת ענין שמלה דברים ככתבם כלומר שמלה ממש וכמו שנזכר שם בהדיא במסכת כתובות.

כח) **ויצאת** שם חוץ (דברים כג, יג), בישיבה ולא בעמידה (ספרי תצא, פיסקא רנז כנוסחת הילקוט). **החלוק:** „נראה, שדרש יצא ἕζω (ישיבה) חוץ = χέζω (עשיית צרכיו) ובעל סד״ר יצא בבאור המאמר חוץ מפשוטו הברור״ עכ״ל. אמר מכ״בי: דבר שפתים בלשון יוונית אך למותר, כי השרש „יצא״ משמש לפעמים בעברית על הישיבה כמו יצא נא אבי ואמי (ש״א כב, ג) כי תצאי עם נערותי (רות ב, כב) וכדומה, ומובן „ויצאת שם חוץ״ הוא אם כן אחד בענינו עם „והיה בשבתך חוץ״ בפסוק שאחריו, והקרא תפס לשון קצר באמרו „חוץ״, כי בתשלומו צריך לומר: ויצאת שם (כלומר וישבת שם) להוציא חוץ כלומר כדי להסך רגלים, שהרי גללי אדם נקראים משום כך „צא״ (ישעיה ל, כב) „צאה״ (דברים כג, יד) וצואה (ישעיה ד, ד) משום שיוצאים להוץ, והמלה הרומית Excrementum גם כן ענינה כך כלומר מה שנבדל ויוצא לחוץ.

כט) **לא** תפאר אחריך (דברים כד, כ), לא תפאר לעני. מכאן אמרו: מי שאינו מניח את העניים ללקט או מניח האחד ואת אחד אינו מניח או שמסייע לאחד מהם הרי זה גוזל העניים (ספרי תצא, פיסקא רפד). **החלוק:** „סד״ר: כלומר שלא יתפאר להתנהג כמו בעל הפירות ליתן לזה העני, שהוא קרובו או אוהבו וכולי, ולדעתי דרש תפאר מן ἀφαίρω (berauben) ועל כן מסיים: הרי זה גוזל העניים, ואולי דרש גם אחרים מן ἀχρήμων („arm״) עכ״ל. אמר מכ״בי: טרם אודיע כונת הדורש במאמר זה, אפרש, לפי דעת הדורש, את ענין המלות „תפאר — אחריך״. **תפאר** ידוע הוא, שיש לבנין פיעל שתי הוראות, כי כמו שמורה על הפעולה כך מורה לפעמים על הפך הפעולה כלומר על השלילה וההסרה; ולפי זה נוכל לפתור ענין „תפאר״ או נתינת פאר על אדם, כמו (תהלים קמט, ד) יפאר ענוים בישועה, או הסרת פאר מפניו, ותחת אשר נאמר בהרחבה: לא תְקַבֵּץ פארור מפני אדם, נוכל לומר „לא תפאר״ לומר לא תסיר על ידי הטלת אימה או על ידי ביוש פאר יופי ואדמימות מפני אדם, ובשתי הוראות הללו השתמש כאן הדורש. ברישא ובאמיצעתא פותר „תפאר״ במובן הפך הפעולה, ובסיפא במובן פעולה כמו שנבאר. **אחריך.** תחלה יבוא בעל עץ פרי לחבוט זיתו, ו א ח ר י ו יבואו העניים ללקט; ובבחינה על הביאה המאוחרת של העניים נקראים אלו: א ח ר י ך, ועם פרטי הדברים הללו נקל לנו להבין דעת הדורש. כה אמר: העניים באים ללקט ופניהם יאדימו מרוב שמחה, שיעלה גם בידם להביא מזון למחית ביתם; ולפיכך אני

מזהיר אותך: אל תהי גורם על ידי גערה בנזיפה, שפניהם יקבצו פארור כלומר שייזיל סומקי וייתי חיורא (du sollst nicht entfärben d. h. beschämen, die nach dir kommen) ויהיו מוכרחים להתגנב מכאן ריקם, בלי לקחת אתם מה שהוכיח להם השם. ולא זו בלבד, אלא גם מזאת בני הזהר! גם כי תניח את כל העניים ללקט, אינך ראשי לתת פאר על אחד מהם כלומר להדר ולציין את אחד לפני שאר אחיו העניים על ידי שתסעיינו ללקוט, כי ע״י זאת אתה גוזל את העניים, מאחר שיש אל המצויין פי שנים, מה שלקט הוא בעצמו ומה שאתה לקטת בשבילו.

ל) וכי ימות מת עליו בפתע פתאום (במדבר ו, ט), ר׳ יונתן אומר: בפתע זה שוגג פתאום זה אונס (ספרי נשא, פיסקא כח). החלוץ: „ובירושלמי (נזיר פ׳ ח, ה׳ א) הנוסחא: בפתע לרבות השוגג, פתאום לרבות המזיד ע״כ. ובבבלי (כריתות ט.) נזיר שנטמא מנלן? דכתיב: וכי ימות מת עליו בפתע פתאום, פתע זה שוגג וכן הוא אומר (במדבר לה, כב) אם בפתע בלא איבה הדפו, פתאום זה אונס וכן הוא אומר (שם יב, ד) ויאמר ה׳ פתאום אל משה (ומשה היה אם כן מוכרח או אונס לעשות כאשר צוה אותו ה׳). תניא אידך: פתאום זה מזיד וכן הוא אומר (משלי כב, ג) ערום ראה רעה ונסתר ופתאים עברו ונענשו ע״כ. בהשקפה מועטת נראה, כי בבבלי הרכיבו שתי הנוסחאות הללו שבספרי וירושלמי והוסיפו הכתובים כעין ראיה, אבל השמיטו שם האומר ר׳ יונתן, אולם ברבה (נשא פ׳ י) אחזו נוסחת הבבלי והוסיפו גם שמו של ר׳ יונתן כזה: ר׳ יונתן אומר בפתע זה שוגג וכן הוא אומר וכולי, פתאום זה אונס וכה״א וכולי, ורבנן אמרי פתאום זה מזיד וכה״א ערום ראה רעה וגומר. ולדעתי המקרא, שהביאו בבבלי לראיה דפתאום זה מזיד, אינו עולה יפה, כי מנגוד פתאים לערום נראה בברור, כי המובן גם כאן כבכל מקום איש חסר דעת ונבהל במעשיו מבלי בחינה, ויותר מסתבר בעיני, כי הבין הדורש הירושלמי מלת פתאום = ἐπιθυμέω (בכונה ורצון) כלומר מזיד״ עכ״ל. אמר מכ״בי: ר׳ יונתן ורבנן דורשין את המלות „פתע — פתאום״ נוטריקון. „פתע״ הוא אליבא דתרי: „פֶּה – תָּע״, כלומר פה טעות או שגגה, וכי פליגי בפתאום קמיפלגי, אבל רק בבחינת הענין ולא בבחינת הקריאה, כי זו אצלם שוה: „פֶּה – תְאוֹם״. ר׳ יונתן סבר, שענין תאום הוא השן הגדולה, שעומדת בסוף הלחיים כמו אין בודקין מן התאומות ולפנים (בכורות לט.), והכונה: כמו שהשן הגדולה (שנראית כשתים ונקרית משום הכי תאומות) תופשת דבר ולא תרפנו, כך מחזיק המאנס בהאונס ומבריחו לעשות כך וכך, ועל פי השאלה הוה כאלו משתמש כאן הדורש בסגנון הלשון „כפאו שן״ במובן „כפאו שד״ (ר״ה כט.), כי נו״ן ודלי״ת מתחלפין; ורבנן או אידך סברי, שענין „תאום״ הוא תהום, ובאשר זד שם תהום או גיהנם וכרבי אושיעא (ע״ז י״ח:) „כל המתייהר נופל בגיהנם שנאמר (משלי כא, כג) זד יהיר לץ שמו עושה בעברת זדון ואין עברה אלא גיהנם שנאמר (צפניה א, טו) יום עברה היום ההוא״. — — ועתה, אחרי שביארתי דברי הדורשים כדרך שנהגו לדרוש ולא על פי פילוסופקא, הנני אליך, יהושע העשיל שור, ולך יאמר המושל: (כידוע היה רבי מאיר מושל משלים, סוטה מט.) בוא חשבון! איה איפוא הרכיבו בבבלי את שתי הנוסחאות שבספרי ושבירושלמי? אטו כולהו, כלומר דברי האומרים: שוגג ואונס ודברי רבנן: פתאום זה מזיד, בחדא מחתא או במאמר אחד מהתינהו? הלא בבבלי דברי השנים לחוד ודברי רבנן לחוד, תחלה שוגג ואונס והדר „ת נ י א א י ד ך מזיד״? ועוד, מה עלה על דעתך לומר: „כי מנגוד פתאים לערום נראה בבירור, כי המובן גם כאן כבכל מקום איש חסר דעת ונבהל במעשיו מבלי בחינה״? הכי פתר הבבלי את הכתוב כפשוטו ולא אדרבה על דרך

דרש ? אלו זכית מימיך לרדת אל עומק הדרוש, אז היית אומר, שכך הציע הדורש את דעתו בביאור הכתוב : ערום ב י ר א ה ראה רעה ונסתר, ופתיים (שהוא אחד עם פתאים באל״ף והם הזדים או המתיהרים והמתנשאים על ה׳ כמו שנזכר כבר למעלה) עברו ע ב י ר ה ונענשו. האין זאת, יה״ש ? אבל מה יסכן דברי, אשר אני דובר באזניך ? תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה ! —

לא) **ואת** שוק התרומה לקחתי מאת בני ישראל (ויקרא ז. לד), מרצון ישראל (ספרא צו פ׳ יז). החלוץ : „כלומר שאין הכהנים רשאין ליטול אותן בזרוע, אלא כמו מתנה הם משלמי ישראל, שהם נותנין לכהן, על כן דרש מאת = εὐλάθεια (״Gutwilligkeit) עכ״ל. אמר מכ״בי : בורות מופלגת מדברת כאן מגרונו של בעל החלוץ. וכי דוקא בשלמים אין הכהנים רשאין ליטול אותן בזרוע ובשאר קרבנות רשאין ? הלא בני עלי, אשר אמרו (ש״א ב, טז) „ואם לא לקחתי בחזקה״, נקראים משום כך (שם, שם יב) „בני בליעל לא ידעו את השם״, ואם כן שאר הכהנים בכל זמן מן הזמנים היו בודאי נזהרין מליטול בזרוע ורק בני עלי יוצאים בבחינה זו מן הכלל ? אמנם לפי האמת מוסיף הדורש בשביל כך את המלות „מרצון ישראל״, משום שהשלמים נקראים, שם בפרשה שתי פעמים רצופות זו אחר זו, „תרומה״, ומדכתיב אצל תרומה (שמות כה, ב) „ידבנו לבו״ הרי ש ו ק ה ת ר ו מ ה נמי מרצון ישראל.

לב) **ויקרב** את האיל השני איל המלואים (ויקרא ח, כב) שמושלם על הכל (ספרא צו מילואים). החלוץ : „הראב״ד פירש, שבו היה משלים כל העבודות של יום, ויש מפרשים : כי ממנו היה חלק למזבח ולאהרן ולבניו ולמשה וכולי. והעיר ה׳ וויס : הגירסא ברוב הספרים „שמושלם על הכל״ מסכים עם פירוש השני, שפירוש רבינו ז״ל. ורש״י ז״ל בפירוש על התורה פירש בפרשת צו : שמשלימין את הכהנים בכהונה, ובפרשת תצוה פירש : שמשימין שלום לכל מזבח ולעובד עבודה וכולי עכ״ל. ולדעתי גם הנוסחא שלפנינו גם פירוש של היש מפרשים, שהביא הראב״ד, נכונים, כי הדורש דרש מלואים = μέλλομαι (״bedacht sein, Sorge tragen) עכ״ל. אמר מכ״בי : כל מי שיוכיחני, שיש לחכמה יוונית זו שחר ושעל ידה הנוסחא שלפנינו ופירוש היש מפרשים נכונים, אובילנא מאניה לבי מסותא. = כונת הדורש לומר, שהאיל השני אינו נקרא בשביל כך „איל המלואים״, משום שבא למלא יד אהרן ובניו לכהן כמו האיל הראשון (Einweihungs-Widder), אלא משום שגומר ועושה סוף אל החינוך, סוף על הכל מה שנעשה כבר (Beschluss-Widder), ומשלים במובן גמר מצינו בעברית : ותשלם כל המלאכה (מ״א ז, נא) והארמי מתרגם לשון כלה ומלא גם כן עם שלם כמו : ותכלינה שבע שני הרעב (בראשית מא, נג) ושלימא, מלאו ימי (שם כט, כא) שלימו ימי[1]).

לג) **אל** תפנו אל האלילים (ויקרא יט, ד), אל תפנה לעובדם. ר׳ יהודה אומר : אל תפנה לראותם ודיו (ספרא ריש קדושים). החלוץ : „וויס פירש : שהפניה היא, שחושב לעובדם עכ״ל. ולדעתי דרש תפנו = θεοποιεῖν (״vergöttern, Gottesdienst verrichten) עכ״ל. אמר מכ״בי : שני הדורשים למדו מאסמכתא, מר כדאית ליה ומר כדאית ליה. שלוש פעמים כתיב אחר המלה „פנה״ מלת „עבד״ (דברים כט, יז. ל, יז. לא, כ) ושלוש פעמים אחר המלה „פנה״ מלת „ראה״ (שמות ב, יב. ש״ב א, ז. מ״ב כג, טז).

---

[1]) היש מפרשים פותרים מלת „שמשלים״ במובן פרעון חוב ומשתמשין במלת „על״ במקום מלת „אל״ כמו (ש״א א, י) ותתפלל חנה על ה׳, כלומר האיל השני היה פורע חובת עבודת היום וחלק הזוכין בו, והגירסא „שמושלם״ היא טעות וצריך לגרוס במקומה „שמשלים״, כמו שהוא בכל ספרים מדוייקים.

לד) **והיה** לכם למשמרת (שמות יב, ו), להביא פסח דורות, שלא יביא אלא מן הכבשים ומן העזים דברי ר׳ אליעזר (מכילתא בא פ׳ ד). החלוץ: „וויים כתב: דעת ר״א דוהיה לכם מיותר רומז על זמן העתיד, ואולי הגירסא צריכה תקון וראוי להיות יהיה לכם להביא וכולי, שלפי פשט הכתוב ראוי לומר והיה לכם ואינו מיותר מפני שבמלת תקחו סיים המאמר עכ״ל. ומסתבר, כי דרש והיה = ἀεί (immer) כלומר לדורות״ עכ״ל. אמר מכ״בי: קשה היה אל הדורש, למה לא כתוב מיד אחר „ויקחו להם איש וגו׳ שה לבית״ מן הכבשים ומן העזים תקחו, ונדע, שיוכל לקחת לצורך הפסח טלה או גדי? (שהוי״ו במלת „ומן״ באה לחלק: מן הכבשים או מן העזים, ולפיכך אומר הדורש מיד בריש הפרשה: „בכלל שה, גדי וטלה״) וכדי להסיר קושיא זו סובר, שהוראת שעה היתה, שיקחו לפסח דוקא צאן ולא גדי, שסתם „שה״ הוא שה צאן; והסיום של פסוק חמישי: „מן הכבשים ומן העזים תקחו״ נמשך למטה, אל רישא דפסוק שאחריו: „והיה לכם למשמרת״ כלומר הרשות, שיוכל ליבחר לפסח כל מה שרוצה מתוך מין בהמה דקה כמו טלה כן גם גדי, נוהג דוקא לדורות או למשמרת, שכן מצינו במקום אחר (מלבד מה שמצינו למשמרת לדורותיכם בהדי הדדי, שמות טז, לב) את המלה „למשמרת״ במובן לדורות: למשמרת לאות לבני מרי (במדבר יז, כה) כלומר שיהיה מונח מטה אהרן לפני העדות לדורות.

לה) **כתיב** שום תשים עליך מלך וגומר (דברים יז, טו), אין לי אלא מלך, מנין לרבות שוטרי הרבים וגבאי צדקה וסופרי דיינין ומכין ברצועה? ת״ל מקרב אחיך תשים עליך מלך, כל שתשמישו עליך לא יהא אלא מקרב אחיך מן הברורים שבאחיך במדב״ר פ׳, ט) החלוץ: „נראה, שדרש קרב = ἀκριβής (zuverlässig, vollkommen) ואולי הבין שום מן σῆμα לאיש מצויין, כאשר השתמשו באשמאי על איש שאינו מצויין באות ἀ השלילה״ עכ״ל. אמר מכ״בי: שצריך האיש, שנבחר למלך או לגדולה פחותה ממלכות, להיות מצויין במדות טובות ובמעלות משובחות מובן מעצמו, ולפיכך לא נכתב ענין זה בהדיא, אלא מרומז בשתי המלות „מקרב אחיך״ כלומר את זה תשים עליך, שעומד תמיד בקרב אחיך (לפי שמתאספים סביביו המון אנשים לשמוע את דבריו ולהתענג על נועם לקחו) ונראה כאלו הוה הוא התוך או המבחר (der Kern) והעומדים עליו החיצון או הקליפה, ולפי זה לא דרש הדורש מלת „קרב״ כלל, לא על פי חכמה יוונית ולא על פי חכמה אחרת. אך מה שראוי כאן להעיר עליו הוא: מאיזו מלה מרבה הדורש את שאר הממונים, שסופר ומונה? להתרת שאלה זו אני אומר, שהדורש לקח את המלה „מלך״ במובנה העקרי כלומר במובן יועץ, ולפי זה כל נותן עצה לציבור במשמע, יהיה גדול או קטן, אלא שהמושל בעם צריך להיות יועץ בשכל (דה״א כו, יד), יועץ חכם חרשים (ישעיה ג, ג) באופן מופלג או גם, כמו מלך המשיח, פלא יועץ (שם ט, ה), ושאר היועצים הם במדרגה התחתונה ממנו בבחינת נתינת עצה, וכבר דרשו הז״ל (במד״ר פ׳ י) מלת „מלך״ במובן שזכרתי, באמרם: „למחות מלכין (משלי לא, ג), למחות דברי תורה היועצים אותך טובה, כמה דתימא (שם ח, יד) לי עצה ותושיה, ואין מלכין אלא עצות כמה דתימא (דניאל ד, כד) להן מלכא מלכי ישפר עליך״.

לו) **ביום** הראשון מקרא קדש (ויקרא כג, לה), קדשהו. ביום השמיני מקרא קדש (שם, שם לו) קדשהו. במה אתה מקדשו? במאכל ובמשתה ובכסות נקיה (ספרא אמור פ׳ יב). החלוץ: „ראיתי להר׳ וויים שכתב: מלת כבד להורות הנקיות אין לה יחס עם הוראת מלת כבד שבמקרא, שענינו כבדות או יקר, אבל היה שרש כבד רגיל אצלם להוראה זו, ובלי ספק היתה ההוראה הזאת מקובלת באומה לכנות מושג הנקיות בכינוי אשר

למושג היקר, ותראה מתוך מדרש בעלי המשנה והתלמוד, שהיה קירוב שני המושגים האלה דבר נודע ומפורסם אצלם, כי כן דרשו (בבלי שבת קיג.) וכבדתו מעשות דרכיך (ישעיה נח, יג) שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול וכולי, ועוד דרשו (שבת קיט.) ולקדוש ה׳ מכובד, כבדהו בכסות נקיה. מן המדרשים האלה תראה, שכבוד יש לו הוראת הנקיות, ומדרשים האלו, אף שנאמרו מן האמוראים, ישנים הם עד מאוד, שכבר נראה בספרא שסמך עליהם באמרו: „מקרא קדש קדשהו בכסות נקיה״ וכן במכילתא, אשר כל זה בלי ספק מכוון אל המדרש, המובא בגמרא״ ע״כ (מל״המ צד 40). מנא ליה, כי הדרשן בספרא ובמכילתא מכוון אל המדרש, המובא בגמרא, אולי נהפוך הוא, כי המדרשות, המובאות בגמרא, נוסדו על הדרש שבספרא ומכילתא, וזה בא להם לאמוראים יען לא הבינו על בוריו יסוד דרושם זה של הספרא והמכילתא כאשר נעלם גם מה׳ וויים, ובחדא מחתא מחתינהו. אמנם בדרש הספרא והמכילתא אין זכר כלל למלת כבד, עד שנוכל לומר: כי מושג כבוד ויקר ומושג נקיות כאחד נחשבו בעיניהם. ובאמת בספרא ומכילתא דרשו מלת: „מקרא״, בחלקם אותה לשתים == ἱμάτιο, κορέω (כסות נקיה)!! וכמו כן דבריו שם על קדמות מלת גבר בהוראת תרנגול מתרגום הירושלמי תמוהים, הלא העיר בעצמו (צד 35), כי המתרגם הירושלמי סמך בתרגומו על ספרי רז״ל! וכמו כן דבריו בקדמות מלת כרם אין להם יסוד, ואין זה המקום להאריך בבטולם״ עכ״ל. אמר מכ״בי: לא נפלאת היא בעיני אם גרגיר חול קטן, כמו בעל החלוץ, מתנשא פה על הר גדול, באמרו: „האמוראים לא הבינו על בוריו יסוד דרושם זה של הספרא והמכילתא כאשר נעלם גם מה׳ וויים״, לא נפלאת זאת בעיני, אגיד פעם שנית, מאחר שאני יודע (כמו שיודעים זאת כל המתעסקים בספרות היהודית) שלא זכה יה״ש אפילו לאחד מן השלושה כתרים הידועים ושרק תְּהִלָּתוֹ היא תִהִלָּתוֹ, רק החוצפא יתירה, שבה נותן תִּפְלָה בכל דבר ובכל איש, העומדים ברומו של עולם, היא כחו וגבורתו, היא לו תגא דמלכותא ורק בה לבדה ינופף ידו בעים ונסתר ממוסר אכזרי; וכן יצא גם הפעם נקי ממלחמתו זו, יען המת (האמוראים) לא יכול להכחיש את הכלב החי, ואל החי (ה׳ וויים) אינו לכבוד להטפל בנבלה בשוק. נקי יצא? ניחמתי על אשר דיברתי זאת בחפזי וְהָיָה לא תהיה! אנכי, נצר משרש המקנא הידוע, אנכי אנקם את נקמתם ממנו, איסרנו על אחת שבע ואשימנו מרמס כטיט חוצות. — —

מי ימנה ומי יספור את המון המאמרים, שבהם לא נתנו חז״ל טעם לדבריהם? הכי בשביל זאת נאמר: שהם, הממציאים או המנחילים את הדרוש אל הבאים אחריהם, לא ידעו על בוריו יסוד ד ר ו ש ם?? ומה שנוגע לדברי ה׳ וויים: „שהיתה ההוראה הזאת (כבד במובן יקר) מקובלת באומה לכנות מושג הנקיות בכינוי אשר למושג היקר״, הכי דברים אלה, שהנקיות והיקר יתלכדו ולא יתפרדו, אינם מתקיימים כמו על פי דברי הנביא כן גם על פי הנסיון עד היום הזה?? כאשר הראה ה׳ אל זכריה בן ברכיה את יהושע הכהן הגדול, שהיה מוכן להצטיין על ידי כבוד ויקר, הכי לא אמר מלאך ה׳ אל העומדים לפניו (זכריה ב, ד־ה). „הסירו הבגדים הצואים מעליו, ישימו צניף ט ה ו ר על ראשו״, לפי שכסות נקיה היא סימן הכבוד והיקר? נוסף לזה, הכי יש אומה אחת מנומסת בעולם, שאין לכל אחד ואחד מאישיה בגד החג (ein Festkleid), בגד נאה ונקי כדי לכבד או להוקיר בו את החג? בגד כזה נוכל לקרוא גם כן בגד הכבוד (Ehrenkleid), משום שנותן פאר וכבוד על האיש המלובש בו וכן גם משום הכי, לפי שראוי בגד זה להיות מכובד בשביל

יפיו ותפארתו, ובאמת יאמרו אומות העולם, במובן האחרון, על בגד נאה ונקי: שהוא „ein respectables Kleid“ כלומר בגד, שכולו אומר כבוד; ולפי זה, אם מושגי היקר והנקיות תואמים ומשולבים איש אל אחיו, מה לנו אם כן מן הצורך להביא ראיה, שגם היהודי צריך לכבד את השבת ואת המועד על ידי כסות נקיה (אם גם הכתוב אומר רק סתם „וכבדתו“ ולא פירש, או אם בספרא ומכילתא אין זכר למלת „כבד“,) מאחר שכיבוד השבת והחג על ידי כסות נקיה ממילא משמע? ? אבל! לא מחכמה שאלתי את כל השאלות האלה. שכחתי, כי יהו״ש הוא יליד ארץ פולין, באשר יקר ונקיות שני מושגים נפרדים כמו שנראה ממעשה שהיה. — שני יהודים, ילידי ארץ פולין, באו אל בירת המלך, כדי שֶׁיִּנָּתֵן להם רשיון לבוא לפני המלך (zur Audienz) ולערוך לפניו בקשתם. כשראה השר, העומד על משמרת בית נתינה זו (Audienzsaal) ואשר יודע את מספר הנועדים לבוא, כשראה את כתנותיהם, כי הנה מלוכלכות, גער בהם ויאמר: „העל אופן זה תבקשו לחלק כבוד למלכות ולהראות כיום, כי תוקירוה? מהרו, חושו והחליפו את כתנותיכם, ואחר כן תבואו הנה“. היהודים יצאו מבוהלים, אך לא נמשך זמן רב והמה באו מחדש. „מהרתם לבוא, אמר השר. אבל מה זאת? הלא כתנותיכם מלוכלכות כבראשונה, ולמה לא שמרתם את אשר צויתי אתכם“? לא עברנו את פיך, ענה אחד מן היהודים, ודבר אחד מדבריך לא השיבונו ריקם. אמרת: שנחליף את כתנותינו; וראה נא אדוני גם ראה, עשינו מה שגזרת עלינו. אני החלפתי כתנתי בכתנתו והוא החליף כתנתו בכתנתי. זה הוא תוכן המעשה. — והנה, אם בארץ מולדת מילתא תליא, נוכל להצדיק את בעל החלוץ באמרו: „שלא נוכל לומר, כי מושג כבוד ויקר ומושג נקיות כאחד נחשבו“. הלא מנהג אבותיו בידו, ואצלם יקר ונקיות שני מושגים נפרדים, כמו שמצד השני דבר החכם וויים אמת ויציב ונכון וקיים, לפי שהוא יליד אשכנז ויאמין באמונה שלימה, שאפילו את עצמו אינו יכול אדם להוקיר אם לא על ידי נקיות; ואני, גם כן יליד אשכנז, אסכים עם דברי הרב וויים אם גם אני מוכרח לומר, ששכח להביא ראיה לדבריו מן מקור הענין עצמו כלומר מנוסח הספרא, שאינו דורש את המלה „כבד“ ולא את המלה „מקרא“, אלא — כמו שנראה מן הִשָּׁנוּת המלה „קדשהו“ — את המלה „קדש“, שאחר מלת „מקרא“, ודרושו זה נוסד על אסמכתא. על מאכל ומשתה מצא סמך בקרא: א כ ל ו משמנים ו ש ת ו ממתקים כי ק ד ו ש היום לאדונינו (נחמיה ח, י), ועל כסות נקיה סמך בקרא; ו ק ד ש ת ם היום ומחר וכבסו שמלותם (שמות יט, י). בין בדבר, יהו״ש! חדוה ונקיות הן הֵנָּה סימני יקר וקדושה אמתית.

לז) **החלוץ**: „וכעין דרושם שבסימן הקודם, גם דרושם: וכבדתו מעשות דרכיך, שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, כי הא דר״י קרי למאני מכבודתו (שבת קיג.) הבין הדורש עשות = (ἐσθής) ἐσθέω (bekleiden, Kleidung) כלומר שלא תלבש בשבת כדרך שתלבש בחול, ובזה תכבד את השבת“ עכ״ל. אמר מכ״בי: כבר הוכחתי לדעת בסימן הקודם, שעל ידי לבישת כסות נקיה אָנו מראים, שרוצים אנחנו להוקיר ולכבד או איש או דבר אחד, שראוי לכבדם. והנה, אם לא תאמין לקול אות הראשון הזה, והאמנת לקול האות האחרון, אשר אשמיע עתה באזניך.— מלבד מה שמורה חילוף השמלות של יוסף (בראשית מא, יד) וחילוף השמלות של דויד (ש״ב יב, כ), שהראשון עשה זאת לכבוד בשר ודם והשני לכבוד ממ״ה הקב״ה, מצינו עוד כתוב מלא (דניאל יא, לח), שבו כיבוד וכסות נקיה והשובה נזכרים בהדי הדדי. אלה הם דברי הקרא: „ולאלה, אשר לא ידעוהו אבותיו, י כ ב ד בזהב ובכסף ובאבן יקרה ו ב ח מ ו ד ו ת“; ומאחר שהחמודות של הדומם (aus dem Mineralreiche)

נזכרות בפרוטרוט ברישא דקרא, בודאי משמעות של חמודות סתם, שבסיפא דקרא, בגדי חמד כמו החמודות (בראשית כז, טו), ואם כן הכונה: על ידי שמתקשט בזהב ובכסף ובבגדי חמד נותן כבוד לאותו אלוה, אשר לא ידעוהו אבותיו; ואם כך היה המנהג מימות עולם, האין זאת סבה מספקת לפרש מלת „וכבדתו" על חילוף השמלות לכבוד יום השבת, ובפרט מאחר שיום זה נקרא שם גם כן „יום קדשי" ונליף „קדשי" מן „וקדשתם" וכבסו שמלותם? ראה נא יה"ש, גם ראה! — התורה אמרה (דברים ל, יד): קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו, ועתה תסוב מלת „עשות" הוין לגבולה, לתוך ארבע אמות של שפה נכריה? לא כן אנחנו! — אנחנו נתנועע רק בעיגול התורה הזאת, נדבר רק את אשר תשים רוח היהודית בפינו ונטה אזן גם כן לדברי המליץ הידוע, שאמר: „לָמָּה תְשׁוּט בַּמֶּרְחַקִּים? רְאֵה! כִּי קְרוֹבִים הַמְּמֻתָּקִים".

ילמדנו ותנחומא.

אמר מכ"בי: תחת הכינוי „ילמדנו ותנחומא" מבקר בעל החלוץ את „מדרש תנחומא הקדום והישן . . . אשר היה טמון וספון בכתב יד באוצרות הספרים עד כה, יצא לאור על פי כתב יד ישן נושן, הנמצא באוקספורד . . . ועל ידי השואה עם עוד שמונה כתבי יד אחרים, הגנוזים ברומי ובאוקספורד מינכען ופארמא, כתב יד ספרדי וכתב יד מאוצר הספרים של די ראססי בפארמא, ערוך ומתוקן עם סימנים באותיות להפריד בין מאמר למאמר . . . גם הערות ותקונים מספרי רז"ל ובאור להבנת דבריו וגם פירוש המלות הזרות וגם מבוא גדול, המפיץ אור על מדרש תנחומא בכלל ובפרט, ממני שלמה בובער מלבוב. ווילנא בדפוס ראם בשנת תרמה לב"ע". בבקורת זו נוהג בעל החלוץ כדרכו תמיד, נושך כחמור את החכם מהרש"ב ומרבה קיקלון על כבודו, אם גם על הרוב חנם באין טעם וסבה, כאשר הוכחתי לדעת בכמה וכמה סימנים הבאים. אמנם עיקר כונתי בפתיחה קטנה זו אינו, להגן ולחפות על כבוד הנעלב הנזכר, אלא להעיר את אזן הקורא: שכל מאמר, שמביא יה"ש סתם, זה לקוח מן התנחומא של מהרש"ב; וכל מאמר, שמציינו במלת „בנדפס", זה לקוח מן התנחומא, שכבר היה לעולמים. וכמו כן גם אעיר: שפרש יה"ש מצודתו על שני ענינים הללו: א) על „דרשות על פי יוונית", ב) על „באור מלת זרות" גם כן על פי יוונית; ולרגלי סדר זה נתחיל לצרף וללבן מאמרי שתי התנחומות, שהובאו מאת יה"ש תחת עול שפה יוונית בעל כרחן, וה', אשר היה בעזרי עד כה, הוא יהיה בודאי גם עתה עמדי בדרך, אשר אני הולך בה.

דרשות על פי יוונית.

א) **כתיב**: שרשי פתוח אלי מים (איוב כט, יט), מי אמר הפסוק הזה? איוב אמר על עצמו ועל בית המקדש ועל יעקב. כיצד מדבר בעצמו? שרשי פתוח וגומר, פתח ביתו היה פתוח לעוברים ושבים וביותר לבני תורה. מהו אלי מים? לאילי של תורה וגבוריה, כשם שאת אומר: ראיתי את האיל מנגח ימה צפונה (דניאל ח, ד), למים אין כתיב כאן, אלא אלי מים, שהיה ביתו של איוב פתוח לעוברים ושבים (תולדות יג). החלוץ: „המפרש לא העיר כלום, ולדעתי הבין הדורש המלות: אלי מים = (ἀλήμων) ἀλώμενοι (umherirren, Wanderer, Bettler) בנדפס נשמטו כל השטין על ויתן לך האלהים וגומר" עכ"ל. אמר מכ"בי: מה

שהוא יסוד או בסיס לאיזה דבר או לגוף האדם נקרא לפעמים על צד ההשאלה „שרש" כמו (איוב כח, ט) הפך משרש הרים, שפירושו: הפך מיסוד, על שרשי רגלי תתחקה (שם יג, כז) פירוש: על בסיס רגלי; ובמובן זה לקח הדורש כאן את המלה „שרשי" והיה מציין בה את הבית, לפי שהבית הוא היסוד בכל בחינה להצלחת ירא אלהים, בו ימצא מנוחת הגוף ומנוחת הנפש ועל ידו עומד הַכֵּן בכל חליפות החיים, מה שאינו כן אצל השוכח אל, שהוא „ישען על ביתו ולא יעמוד" (שם ח, טו), ולפי זה אמר איוב: שרשי כלומר ביתי פתוח, וסגנון לשונו זה דומה אם כן לסגנונו (שם לא, לב) דלתי לארח אפתח, והאורחים קורא מים לפי שנמשלו לנחלים, כמו שהנחלים הולכים והם שבים ללכת (קהלת א, ז) כך נמי האורחים עוברים ושבים, ובני תורה קורא משום הכי מים לפי „שנמשלו דברי תורה למים (ישעיה נא, ה) הוי כל צמא לכו למים, מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה" (תענית ז.), וכונת אלי מים הוא לפי זה: אל מי שיש בו מים או דברי תורה. **למים אין כתיב כאן וכולי.** כמו שהדורש פותר מלת „אלי" במה שקדם שלא כפשוטה ואומר: „לאילי של תורה", כך פותר שנית את המלה הזאת שלא כפשוטה, אלא שמייחס לה כאן ענין אחר והוא ענין מזוזה כמו באילים השערים (יחזקאל מ, לח) ובחסרון היו"ד (שם, שם כט) וְאֵלָו. והראיה, שכן הוא, עולה לנו ממה שנדרש בתר הכא: ד"א שרשי פתוח אלי מים, זה בית המקדש, שהיו שעריו פתוחין לתורה", ולפי זה ענין „שרשי" בית המקדש[1]), ענין „אלי" מזוזת השערים וענין „מים" התורה, כמו שהזכרנו כבר למעלה. ועכשיו, אחר שהקדמנו לבאר מלת „אלי" במובן מזוזה, נזכה להבין גם כונת הדורש באמרו: „למים אין כתיב כאן אלא אלי מים". — ידוע הוא, שאחת מן ההובות של הכנסת אורחים אצל בני קדם היתה הושטת המים לרחיצת הרגלים (בראשית יח, ד. שם יט, ב. שם כד, לב), ועל זה המנהג מרמז כאן הדורש, בשומו בפי איוב את הדברים: ביתי היה פתוח לעוברים ושבים כדי שילינו ויסעדו בו את לבם, אבל לא זו בלבד עשיתי, אלא יצאתי גם חובת הכנסת אורחים כולה, בהיות ביתי גם שער המים, שבו רחצו האורחים את רגליהם.

ב) **וַיֻּגַּד** ליהודה לאמר זנתה תמר כלתך וגם הרה לזנונים (בראשית לח, כד), שהיתה נכנסת למרחץ ואומרת לחברותיה: עברו מלפני, שאני טעונה מלכים (וישב יז). **החלוץ:** המפרש שכח להעיר, איך יתייחס הדרוש, שהיתה מתגאה לפני חברותיה, למלת לזנונים? לדעתי הבין הדורש לזנונים
brüsten,) ἀρῶ = ומלת הרה (Anmassung ,Prahlerei) ἀλαζόνευμα =
glückbringend, aus-) λασσάνιος = גם לזנונים (sich überheben
כלומר כי הרת־מלכים היא, בנדפס נשמט" עכ"ל. (gezeichnet אמר מכ"בי: לפי שהיה קשה אל הדורש: הלא כבר נאמר „זנתה תמר כלתך" ולמה לי הכפל לשון „גם הרה לזנונים?" לפיכך דורש מלת „לזנונים" מענין כלי זין ופירוש הרה לזנונים הוא: היא הרה לאלה, שמזויינים בכלי קרב, והיא בפלס חלוצים חמושים, שעניגם גם כן חגורי כלי זין; ומאחר שדרך דורות הקדמונים לבחור להם תמיד למלך רק את הגבור, אשר חרב מצומדת על מתניו, וכמו שמצינו לגביה המלך (תהלים מה, ד) חגור חרבך על ירך גבור, ומאחר שנאמר גם כן על כלי זין של אחאב מלך ישראל (מ"א כב, לח) „והזונות רחצו", לפיכך מצא הדורש נכון

---

[1]) בית המקדש נקרא בפי חז"ל „לבנון", כהיכא שדרש רבן יוחנן בן זכאי על נבואת זכריה בן עדוא (זכריה יא, א) פתח לבנון דלתיך ותאכל אש בארזיך; ובבחינת השרשים, שיש אל הארזים, קורא כאן הדורש את ב"המ „שרש".

לפניו לומר: שהיתה אומרת לחברותיה, בשעה שנכנסה לרחוץ את הזונות, שהיא טעונה מלכים, שדרכם להיות חגורי כלי זין.

ג) **ויקרבו** ימי ישראל למות (בראשית מז, כט), מהו ויקרבו? אמר ריש לקיש, אמר ליה הקב״ה: חייך! נטמן אתה ואין אתה מת (ויחי ד). **החלוץ:** „בבראשית רבה במקום: „נטמן״ הנוסחא: „שוכב״ והיא טעות, כי ריש לקיש הבין קרב = κρύπτω (verbergen) נדפס ב״ עכ״ל. אמר מכ״בי: הדורש פותר מלת „ויקרבו״ תוך ופנים כמו (תהלים סד, ז) וקרב איש, ומה שהוא בתוך או בפנים הוא נטמן ונחבא על ידי העומדים או השוכבים סביביו, ואם כן הכונה: ימי ישראל היו טמונים במיתה, אבל לא מת בודאי ובאמת. ועל ידי מה בא הדורש לכלל השקפה זו? על השאלה הזאת משיב הפסוק: „ועיני ישראל כבדו מזוקן לא יכול לראות״ (בראשית מח, י). סומא חשוב כמת (נדרים סד:) והוה אם כן כאלו מת, נטמן במיתה ולא מת ודאי.

ד) **ותמלא** הארץ אתם (שמות א, ז), שנתמלאו בתי טרטיאות ובתי קרקסיאות מהם (שמות ו). **החלוץ:** „אולי הבין אותם = θέαμα (-Schau spiel). המפרש מעיר, כי המלה הזאת (טרטיאות) תמיד משובשת וצ״ל תיאטראות = θέατρον עכ״ל, ושנה דבריו שכתב כבר בפסיקתא דרב כהנא (איכה י) ושלשם כדרכו (להלן אחרי כ) אבל טרטיאות = θεωρητός (zu sehen) בנדפס ליתא״ עכ״ל. אמר מכ״בי: עם ההוראה העקרית של המלה „אתם„ חיבר הדורש עוד הוראה צדדית מלשון „אתמהא״, מלה, הנזכרת הרבה פעמים במדרשים ושענינה: תמיהה והשתוממות. והנה הטרטיאות והקרקסאות משמשין לשתי תכליות. א) ללכת ולראות את הנעשה שם, ב) להשתעשע על ידי רְאִיָּה זו בשחוק של המשחקים או בהתגוששות של המתאבקים ומובן מעצמו, ששני אלה, כלומר הראיה והשעשוע, מסבבים גם תמיהה והשתוממות אצל הרואים; ואת כל הדברים האלה שם הדרשן לנגד עינו הרוחנית בשעה שיצא לדרוש דרוש זה, ובפרט מאחר שמצא על כל שלושה הדברים הללו סמך במקרא. את השרש „ראה״ מצא בחיבור השרש „תמה״, המה ראו כן תמהו (תהלים מח, ו) ראו בגוים והביטו והתמהו תמהו (חבקוק א, ה), ואת השרשים „שעע־שוע״ מצא גם כן בחיבור השרש „תמה״, התמהמהו ותמהו השתעשעו ושעו (ישעיה כט, ט), שפירוש של שתי המלות האחרונות הוא התענגו וראו (איך) שכרו ולא יין נעו ולא שכר[1]; ומאחר שנזדמנו שלש אלה כלומר ראיה ושעשוע ותמיה בפסוק אחד (הוא הפסוק האחרון בישעיה שהזכרנו), דברים, שמצויין בכללן אצל טיאטראות וקרקסאות, לא חשש הדורש לדרוש מלת „אתם״ על אתמהה או תמיהה, שהיא תולדת הראיה והענג[2].

---

[1]) בהשרשים להרד״ק, שרש שוע, מצינו: כי ענין אחד אל השרשים שעע — שוע וענין הקל כענין השרש שָׁבֹה, שענינו ראיה כמו ישעו ואין מושיע (ישעיה יז, ז) ופירוש ישעו יראו: ולפי זה צדקו אם כן דברי אם אומר: שלשון ושועו דישעיה הוא ראיה ושאין חסר מן השלוש אפילו אחת, תמהו = תמיהה, השתעשעו = עונג, שועו = ראיה.

[2]) מאחר שמצינו טיאטראות וקרקסאות בהדי הדדי (מגילה ו.), חשבתי בתחלה, שדעת המפרש נכונה ושהדרשן רוצה לתאר את מעמד בני ישראל בשלותם ולהראות, איך הלכו מרוב טובה אחר שעשועי התיאטראות והקרקסאות, ומשום הכי פירשתי את המאמר במובן זה. אבל! את האמת אגיד ולא אבוש, כי פירושי זה נראה לי אחר כך כדוחק, ובכל השתדלותי להסביר את הענין בכל מה דאפשר ולהתאים את דברי הדרשן עם הקרא, לא מצאתי קורת רוח במה שאמרתי; כי אם גם דרך הדרשנים לעייל פילי בקופא דמחטא ולהכנים ענין, אשר לא יאמן כי יסופר, בדברי הקרא הפשוטים, מכל מקום יש להם תמיד קצת על מה שיסמוכו, או חידוד או הוראת שרש אחד לכמה אפין וכדומה; אמנם כאן לא מצינו אפילו

ה) **ראה** מה כתוב במרים: ותדבר מרים ואהרן במשה (במדבר יב, א) לפיכך וכולי. ומה דברה במשה? אמרה נטל משה אשה והוא בטל מפריה ורביה. מה עשה להן הקב״ה? נגלה עליהן והיו צריכין טבילה שנאמר (שם, שם ד) ויאמר ה׳ פתאום אל משה ואל אהרן ואל מרים. מהו פתאום? שנגלה עליהם והיו צריכין למים פתאום (מצורע ו). **החלוץ**: „המפרש: לזה המאמר כוון רש״י פתאום נגלה עליהם והם טמאים בדרך ארץ וכולי. בעיני אין ספק, שהכניסו המובן במלת פתאום = πάθημα (Begegniss) כלומר מקרה לילה״ עכ״ל. אמר מכ״בי: לפי שלא מצינו בכל המקרא אצל אמירת השם אל האדם לשון פתאום רק כאן, לפיכך פותר הדורש את המלה שלא כפשוטה מלשון „נפל פותא בבירא (שבת סז.), שענינה כלי שאיבה; ואם בביאה אל אוהל מועד ובקריבה אל המזבח בלבד כבר היתה צריכה רחיצת ידים ורגלים מן מי הכיור (שמות מ, כ־כב), כשנגלה עילהם הקב״ה בעצמו, על אחת כמה וכמה שהיו צריכין לדלי מלא מים, ומה שאומר הדורש: „מה עשה להן הקב״ה״ כלומר על ידי מה הענישם, כונתו: שבמה שהכריחם הקב״ה לטבילה זה הוא העונש, כי על ידי כך היה מרמז להם, שהם טמאים כלומר טמאי שפתים, וטמא צריך לטבול את בשרו במים.

ו) **שלמה** אמר (קהלת ו, ז) כל עמל אדם לפיהו וגומר, מהו כל עמל אדם לפיהו? כל מצות וצדקות שאדם עושה, דיו לשעה שנפשו יצאה הימנו (קדושים יג). **החלוץ**: נראה, שדרש פיהו = παύω (aufhören, endigen) כלומר בשעה שנפשו יוצאת״ עכ״ל. אמר מכ״בי: במלת „לפיהו״ מכוון הדורש לדברי חז״ל (ע״ז כ:) „אמרו עליו על מלאך המות, שכולו מלא עינים, בשעת פטירתו של חולה עומד מעל מראשותיו וחרבו שלופה בידו וטיפה של מרה תלויה בה. כיון שחולה רואה אותו מזדעזע ופותח פ י ו, וזרקה לתוך פ י ו, מ מ נ ה מת וכולי״; ולפי זה, כיון שהאדם מת בשעה שהוא פותח את פיהו, נמצא: שכל עמל האדם והוא זריזותו לרוץ אפילו למצוה קלה (אבות פ׳ ד מ׳ ב) דיו לאדם בשעת

סימן אחד מסימנים הללו ואין שום הסכמה בין דברי הדורש ובין דברי הקרא, ובפרט איך נוכל לומר שהוכיח ממלות „אתם״ מציאות התיאטראות, והקרקסאות אם הוא אומר „שנתמלא מ ה ם״ ומושך לפי זה מלת „אתם״ על בני ישראל ולא על בתי הענג? אין זה כי אם שגגה, שיצאה מלפני להאמין, כי מציאותן מוכחת ממלה זו; ובאמת לא על „אתם״, אלא על „הארץ״ קאי הדרוש, כמו שנוכיח במה שיבוא. כיצד? כשהציע הדרשן לפני שומעיו את ענין הפרשה הראשונה של ספר שמות, שמספרת מן הענויים, שעינו בם המצרים את בני ישראל, לא פתר את הפסוק: „ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד ותמלא הארץ אתם״ במובן ציור מעמד מאושר, אלא במובן ציור מעמד רע של העם. הפסוק הזה, כך היה אומר, הוא כעין פתיחה המרמזת על הצרות, שעתידין לבוא עליהן והמצויירין מיד בפסוקים הבאים אחריה, כלומר רבויין של ישראל היתה סבה, שנתמלא הארץ בהם לרעתם, ואלו לא נתרבו כל כך, לא היתה באה עליהם רעה כלל. — — בדרשתו היה משתמש הדרשן בלשון ארמית, אך לא תירגם „ותמלא הארץ אתם״ עם „ואיתמליאת ערעא מנהון,״ אלא עם „ואיתמליאת ארקא מנהון,״ ומלת „ארקא״ פתר לשומעיו במובן המלה הרומית Arca, שענינה בית אסורים לחוטאים ובפרט לעבדים (Cic. Mil. 22.) והכונה: נתמלא הארקא או הַמִּשְׁמָר מהם כדי למנעם מפריה ורביה; וכיון שלימד דעת את העם, שהכתוב מדבר ברעה זו כלומר שהיו אסורים במשמר, צייר לפניהם גם תולדת רעה זו והיא: שעונו שם בטרטיאות (צ״ל: טרטראות) כלומר בפיתול ועיקום האברים (Tortura) ושהובאו לקרקסאות (Circus) למקום שבו היו מוכרחים להתגושש איש את אחיו ולהלחם עם בהמות וחיות, מה שהתיש את כחם והמעיט מספרם. — זה הוא ענין הנכון של הדרוש שלפנינו, וממנו תראה, קורא יקר, איך השכיל הדורש לעשות מטעמים לשומעיו ולקחת את לבבם על ידי חילוף מלה במלה, שהוראתן שוה ורק הברתן שונה. מראש כבר ידע, שיעשה רושם גדול על הנקהלים עם חידודו הנפלא, ולפיכך החליף בכיוון ומדעת עצמו ארעא בארקא, ולא שמצא כתוב לפניו: ואיתמליאת ארקא מנהון.

מיתתו, שהרי „העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד ומעשים טובים כתרים בפני הפורענות (שם מ׳ יא).

ז) **אמר** לו הקב״ה למשה: טובה גדולה אני מחזיק לכלב שנאמר (דברים א, לו) זולתי כלב בן יפונה. מאי זולתי? זה לוה אותי יותר מששים רבוא מכם, אתם לא מצאתם ידיכם, לפיכך נתרשלתם (שלח ב). **החלוץ**: „המפרש: זה לוה אותי, דורש זולתי נוטריקון, ובנדפס (ב) ובמדרש רבה בטעות: זה לוה אתי, עכ״ל. לא גלה לנו כונתו העמוקה בנוטריקון זה למען דעת מאי אולמיה דנוסח זה מנוסח זה. לדעתי פשוט, כי הבין הדורש זולתי, זה לי = ζῆλος, ζηλόω (streben, mit Eifer betreiben) אתי = αὐτός (allein, von selbst) ובמפורש״ עכ״ל. אמר **מב״בי**: שם המפרש שלמה, ושלימה משנתו ששנה כאן: „זולתי הוא נוטריקון״, שהרי הדורש אומר בעצמו ובכבודו „זה לוה אותי״ כלומר זה התדבק בי והיה מְקַוֶּה אותי (לוה מלשון והוא ילונו בעמלו, קהלת ח, טו), ושיש בנדפס ובבמד״ר טעות, זאת נראה עין בעין, שהרי אין לסגנון לשון „זה לוה אותי״ שום הבנה; ולפיכך לעג של בעל החלוץ אליו ישוב, ובצדק נוכל לומר עליו: לא גלה לנו כונתו העמוקה״ בפוסלו דברי טעם של החכם בובער. אך מה שנוגע לענין פירוש יווני של השוטה, הבוטה וחוטא, פוק וחזי מה שכתבתי למעלה בדרשות האגדיות סי׳ קצ״ה, ומשם תראה, כי כבר קיבל ממני שבר על שטות בכדומה לשטות דכאן; ומאחר שהביתי אותו שם כבר פעם אחת בחץ לשוני, לא אוסיף עוד לדבר פעם שנית באזני הכסיל, שרוצה לפרש את דברי הדורש על פי לשון יווני במקום שהדורש מגלה את דעתו בעצמו.

ח) **ויתיצב** מלאך ה׳ בדרך לשטן לו (במדבר כב, כב), מלאך של רחמים היה ולו נעשה שטן. כך אמר אל בלעם: אתה גרמת לי לשמש אומנות שאינה שלי, שנאמר (שם, שם לב) הנה אנכי יצאתי לשטן (בלק יא). **החלוץ**: „המפרש: יצאתי לשטן, דורש מלת יצאתי הוצאתי (!) ע״כ. גם בעל עץ יוסף (נדפס ה) נדחק בזה. ולדעתי הבין הדורש אנכי = εὐνοϊκός (wohlwollend) כלומר מלאך של רחמים״ עכ״ל. אמר **מב״בי**: ידוע הוא, שהשם של ארבע אותיות הוא מדת הרחמים (והשם אלהים הוא מדת הדין) כהיכא דתניא בשם רבי מאיר (ירוש׳ תענית פ׳ ב, ה׳ א): „כי הנה ה׳ יוצא ממקומו (ישעיה כו, כא), יוצא ממידה למידה. יוצא ממידת הדין ובא למידת רחמים על ישראל״; ולפי שלא כתוב כאן „מלאך אלהים״, אלא „מלאך הויה״, לפיכך אומר הדרשן „מלאך של רחמים היה כלומר מלאך של אותו השם, שמייחסין לו את הרחמים, ומסיים בפסוק: „הנה אנכי וגומר״ כאלו כביכול הוא בעצמו, שנקרא „אנכי״, יצא לשטן, ואף על פי שאנכי הוא ה׳ וה׳ הוא מדת הרחמים, אפילו הכי יצא לשטן כלומר יצא בהפך ממדת הרחמים למדת הדין.

ט) **ויעמוד** מלאך ה׳ במשעול הכרמים גדר מזה וגדר מזה (במדבר כב, כד), אמר ליה הכרמים נמכרים בשועלים. גדר מזה וגדר מזה, אין אתה יכול לשלוט בהם, שבידם (שמות לב, טו) „לוחות כתובים משני עבריהם מזה ומזה״ (בלק יב). **החלוץ**: „המפרש: בנדפס (ה) נמסרים בשועלים, בבמד״ר נמכרים בשועלים דורש משעול לשון שועלים ועיין בפירוש המפרשים, ובכתב יד רומי נרשם בצדו; כלומר פרנסי הדור ומנהיגיהן נמסרין ביד שועלים עכ״ל. כל הפירושים הטפלים הללו אינם שוים בנזק הדיו להעתיקם. לדעתי דרש כרמים מן χρῆμα (צורך נבואה) והבין שועלים = (σελίς) σέλμα (Tafel) בדרך השאלה על הלוחות ובמפורש״ עכ״ל. אמר **מב״בי**: נמכרים. טעות סופר יש כאן וצריך לגרוס „נמצרים״, בצד״י תמורת הכ״ף, וענינו נגבלים מלשון דינא דבר מיצרא (ב״מ קח.) ובמקרא

(איכה א, ג) בין המצרים. בשועלים. הנפרד ממנו שֹׁעַל ועניננו שביל, כמו (מ"א כ, י) עפר שמרון לשעלים; וכמו שנאמר מן פֹּעַל פְּעָלִים כן נאמר מן שֹׁעַל שְׁעָלִים, ובאה אם כן כאן הוי"ו, שאחר השי"ן, להורות על קריאת הקמץ כמו שהוא על הרוב בדברי חז"ל; והכונה לפי זה: כמו שהכרמים נשמרים ונגבלים משני צדדים על ידי שבילים, כך בני ישראל, שנקראים גם כן (ישעיה ה, ז) כרם ה' צבאות, נשמרים ונגבלים על ידי הלוחות, שכתובים משני עבריהם מזה ומזה.

י) **וישם** ה' דבר בפי בלעם (במדבר כג, ה), שעיקם פיו ופקמו כאדם שקובע מסמר. ר' אלעזר אומר מלאך היה מדבר, ור' יהושע אומר שנתן חכה בפיהו והיה מנהיגו (בלק טז). **החלוק:** הבין דבר = διαπείρω ("durchstechen, bohren") עכ"ל. **אמר מכ"בי:** כבר פירשתי את המאמר הזה לעיל בדרשות אגדיות סי' קו, ודברי ר' אלעזר ור' יהושע, הנוספים כאן על דברי התנחומא, נותנים חיזוק לדברי. ר' אלעזר אומר, שמלאך היה מנהיג את פי בלעם, שכן דרכו של הקב"ה לשלוח לפעמים מלאך לצורך ההנהגה כמו (שמות כג, כ) „הנה אנכי שולח מלאך לפניך וגומר ולהביאך", ור' יהושע אומר: שעל ידי שנתן חכה בפיו היה מנהיגו כהיכא שאמר לעשות לסנחרב מלך אשור: „ושמתי חחי באפך ומתגי בשפתיך והשיבותיך בדרך אשר באת בה".

יא) **הן** עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב (במדבר יג, ט), כשהוא משמחן אין אומה שמחה עמהן, אלא הכל לוקין שנאמר (דברים לב, יב) ה' בדד ינחנו ואין עמו אל נכר; וכשהאומות שמחין בעולם הזה, הם אוכלים עם כל מלכות ומלכות ואינן עולה להן מן החשבון, שנאמר ובגוים לא יתחשב (בלק יט). **החלוק:** „ודאי הבין אל נכר = ἄλλον χαίρω כלומר אין אחר שמח עמו" עכ"ל. **אמר מכ"בי:** שאין אומה שמחה עמהן למד הדורש מן המלות „בדד ינחנו", שפירושן: לעם ישראל לבדו עושה הקב"ה נחת רוח. ובשביל מה עושה לו כך? לפי שאין עמו אל נכר והוא רק דבק בה' אלהיו. ולא זו בלבד אלא כשהוא משמחן הכל לוקין. אינו אומר: האומות לוקין, אלא „הכל לוקין" אף ישראל במשמע, אם יש עמו אל נכר, שהדביקות בה' היא לבדה גורמת את השמחה. ולדברי הדורש האלה יש סמך בדברי הנביא (ישעיה סה, יא־יד): „ואתם עוזבי ה' השוכחים את הר קדשי העורכים לגד שלחן והממלאים למני ממסך, ומניתי אתכם לחרב וגומר. יען קראתי ולא עניתם דברתי ולא שמעתם וגומר לכן כה אמר ה' אלהים וגומר הנה עבדי ישמחו ואתם תבושו הנה עבדי ירונו מטוב לב ואתם תצעקו מכאב לב ומשבר רוח תילילו", והרי אתה שומע, שבשעה שהללו שמחין הללו לוקין.

יב) **עשר** תעשר (דברים יד, כב), עשר בשביל שתתעשר עד שלא תתחסר, רמז למפרשי הים להוציא אחד מעשרה לעמילי תורה (ראה יז). **החלוק:** „המפרש: בפסיקתא (עשר תעשר) הנוסחא: עשר וכולי אמר הקב"ה עשר את שלי ואני מעשר את שלך" את כל אמר רב אבא רמז למפרשי הים ע"כ והוא הנוסח הנכון, כי הדורש הבין כל = ὀκέλλω או את כל = ἐξοκέλλω (stranden, scheitern) והיינו דאמר את כל רמז למפרשי הים. המוציא לאור לא העיר גם בזה, אם יש כאן מקום הצריך עיון!" עכ"ל. **אמר מכ"בי:** כאן מתקן בעל החלוץ את אשר עִוֵּת לעיל בסימן ח של דרשות הילמדנו, כי כאן מגלה לנו את דעתו העמוקה למה פוסל נוסח דילמדנו ומקיים נוסח דפסיקתא והוא: כדי שימצא מקום להוציא רעות רוח חדשה על פי לשון יוונית. איפכא מסתברא! כל מי שיש לו חיך מבין יודה ויאמר: שנוסחת הפסיקתא כחושה, קלושה וכמושה, שאין בה שום רעיון שלם ליפוי מליצה, בעוד שנוסחת הילמדנו נאמנה, רעננה ומדושנה ומלאה על כל גדותיה רעיונים שונים ויקר מלאכת הדיבור.

נוסח הילמדנו הוא שריד קטן מדרשה ארוכה בענין המעשר. לא ידענו, אם הבהיק בה את העולם על ידי עומק מחשבותיו ועל ידי חן שפתיו וחדוד שכלו; אבל! כמו שנכיר מן הצפורן את הארי, כן יֻדַּע לנו מן השריד הקטן, אשר לפנינו, שהדרשן היה אחד מן ראשי המדברים ושהניח מאחוריו את הדרשן בפסיקתא הרבה מאד, אם לא נאמר: שנוסח הפסיקתא משובש וְחָסֵר באהו. מלבד החדוד קטן, שהשתמש בו הדרשן שלנו (בהפכו שי"ן שמאלית בשי"ן ימנית במלת „תעשר") לא נמצא בהמאמר שלפנינו שום המצאה זרה, שמנגדת לפשט הכתוב, כי תכליתו של הדרשן היתה רק זאת: להשמיע באזני שומעיו לקח ומוסר ולעורר אותם להומלה, ותכלית זו השיג, בהציע סמך לדבריו מן הקרא ומן הנסיון. — את זאת ראיתי להקדים, ועתה נראה נא אם יתכנו דברי אם לא. — **עשר בשביל שתתעשר.** דיעה זו היתה מפורסמת בין העברים, לפי שיסודתה בכתבי הקדש, התורה אומרת: „נ ת ו ן ת ת ן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה י ב ר כ ך ה' אלהיך בכל מעשיך ובכל משלח ידיך" (דברים טו, י). דוד אומר (תהלים מא, ב־ג): „אשרי מ ש כ י ל א ל ד ל וגומר וְאֻשַּׁר בארץ", ושלמה אומר (משלי יט, יז) „מלוה ה' ח ו נ ן ד ל ו ג מ ו ל ו י ש ל ם ל ו", והרי מוכח, שאם תְּעַשֵּׂר אז תִּתְעַשֵּׁר. **עד שלא תתחסר.** ענין שתי המלות „עד שלא" הוא טרם או קודם שלא כמו: עד לא עשה ארץ וחוצות (שם ח, כו) שפירושו: טרם שעשה ארץ וחוצות, וכאן חזר הדרשן להזכיר מלת „עַשֵּׂר" ואמר: „עשר קודם שתתחסר כלומר כיון שאתה נעשה עני, שוב אין לך יכולת לתת מעשר. **רמז למפרשי הים** וכולי. אחר אשר כלה הדרשן לדבר ממהות המעשר ותולדותיו בכלל, שם פניו בכוון נכח מפרשי הים וידבר על לבם בפרט משלשה טעמים ואלה הם: א) הראה להם לדוגמא את זבולון את היהודי הראשון, שעבר ארחות ימים עם אניות סוחר ושהיה מפרנס את העמל בתורה הוא יששכר. „חייו של יששכר מנין לו? מזבולון, שהוא עוסק בפרקמטיא שלו ומאכיל את יששכר, שהוא בן תורה" (ב"ר פ' צח). ב) הזכיר בשביל כך מפרשי הים, לפי שנוחין הרבה יותר לעשות אוצרות ולרשת קנין משאר בני אדם, כמו שנראה מדברי הנביא (יחזקאל כז, יב־טו), ויש אם כן לאל ידם לתת מעשר הרבה. ג) אמנם כמו שמפרשי הים נוחין מהר להתעשר כן גם נוחין מהר להתחסר. סערה תקום פתאום, הים ירעם ויגעש, גליו יהמו ויחמרו ועליהם מהוללות האניות מהולת משובה. עוד מעט — והאניות, נושאות אוצרות אין קץ, תשברנה ובתהומות קבריהן. רסיסיהן תתנה עדות, כי לא לעולם עושר ולא קנין לדור ודור. ומאחר שהדבר כן, הלא ראוי למפרשי הים, שישתדלו להוציא מעשר לעמילי תורה כל זמן שעשרם נכון לפניהם? את זאת ראיתי להציע לפניך, קורא יקר, ואקוה, כי אם אמת ונכון דִּבֵּר בעל החלוץ, כי „יש כאן מקום הצריך עיון", אז תאמר בפה מלא: שאנכי עיינתי בהמאמר כראוי וכדבעי למהוי ולא יה"ש, המרבה הבל על הבל ואשר פתרונו היווני נאות אל ענין המאמר כחמץ על נתר וכמכת אגרוף על עין.

יג) **רבותינו** אומרים אפילו היו להם כלים ביד הכובס, היו מתגלגלים ובאים ונבלעין עמהם. אמר ר' שמואל בר נחמני: אפילו מחט, שהיתה שאולה ביד ישראל מהם, אף היא היתה נבלעת עמהם שנאמר (במדבר טז, לג) וירדו הם וכל אשר להם שאולה (הוספה לפ' קרח ובמד"ר פ' יח). **החלוץ:** „דרשת ר' שמואל ב"נ היא בירושלמי (סנהדרין ריש פ' י) בשם ריב"ח, וכבר הראיתי, כי הוא על פי הוראת המלות „כל ולהם „ביוונית (חוברת ט, ב. צד 18) והרד"ל טעה בפירוש, המובא מהרש"ב. ועתה אוסיף, כי גם הדרש הראשון הוא על פי יוונית כלומר שהבינו מלת כל = כלי, ולהם = λουμα (רחיצה) או = λουτήριον (כבוס בגד)

והשתמשו במלה, שהוראתה רחיצה על כביסה" עכ"ל. אמר מכ"בי: הכתוב, שמובא לראיה בסוף המאמר, עומד בטעות, וצריך לעמוד במקומו הכתוב: „ותבלעם ואת בתיהם ואת אהליהם ואת כל היקום אשר ברגליהם בקרב כל ישראל" (דברים יא, ו), כי הדרשה קאית על הכתוב הזה, כמו שנראה מן המלין המועטים, הכתובים בלתי אמצעי קודם דרשות רבותינו: „מהו ואת כל היקום אשר ברגליהם? זה הממון, שהוא מעמיד את הרגלים", ואל הדברים האלה נספחו רבותינו ואומרים מה שאומרים, ולפיכך מוכיח הרד"ל בחריצות שכלו (במד"ר פ' יח) את „כלים ביד הכובס" ממלת „ברגליהם", שנמצאת בספר דברים ולא כמו שמוכיח זאת בעל החלוץ במוחו המבולבל מן קרא דקרח[1]). והנה אני באתי פה להוכיח לא לבד את מציאות „כלים ביד הכובס", אלא אפילו מציאות „מחט שאולה" ממלת „ברגליהם", בהניחי את המלה כמות שהיא כלומר במשמעותה הפשוטית ואומר: כמו שמשתמש העברי במלת „ראש" על ההתחלה והראשית (כמו: ראש חדשים (שמות יב, ב) פירוש: התחלת חדשים, קורא הדורות מראש (ישעיה מא, ד) פירוש: מראשית) כך משתמש במלת „רגל" על הסוף והאחרית, כמו (איוב יח, יא) והפיצוהו לרגליו, פירוש; בסופו, המתהלכים ברגלי אדוני (ש"א כה, כז) פירוש: אחרי או באחרית — als die Hintersten oder Letzten meines Herrrn) ; ולפי זה פירוש הכתוב בדברים כך הוא. תחלה בלעה הארץ אותם ואת בתיהם, ואחר כך בלעה גם את היקום, שהיה להם ברגליהם כלומר באחריתן או בסופן „בקרב כל ישראל", כלומר מה שהיה להם מפוזר ומפורד חוץ לבתיהם בדרך שאילה או באופן אחר, (והכתוב יתורגם: und die Erde verschlang sie und ihre Häuser und ihre Zelte und ihr ganzes Vermögen, welches sie endlich (oder hinterher) in ganz Jsrael (ausstehend) hatten.) ומה שהזכיר הדורש את הכלים ביד הכובס ואת המחט, שהיתה שאולה מהם ביד ישראל, הוא לאו דוקא והוא רק לדוגמא, כי כמו זה היה גם יכול לומר: אפילו מלבוש ביד החייט ואפילו גרעין פלפלין, שהיה שאול ביד ישראל מהם, היו נבלעין, לפי שנאמר „ואת כל" אם כן הכל במשמע.

יד) **ותאמר** רחל נפתולי אלהים נפתלתי (בראשית ל, ח) נפתולי, שלי היתה החופה, שבכל יום רביעי מקושטה להכנם ונכנסה לאה (תנחומא ויצא יט, כפי נוסח רומי ופארמא). החלוץ: „המפרש מביא מב"ר (פ' עא) נינפה היה לי לעשות לפני אחותי, ומובא בערוך בנוסח נמפה וכולי והיינו νύμφη (כלה) עכ"ל. לא שת לבו, כי הנוסח בכתב יד רומי ופארמא הוא הנכון, כי הדורש דרש נפתולי = נפתו לי והבין נפתי = Nuptia (Hochzeit) לי כמשמעו, והמכוון איתא גם בב"ר שם: נמפה = νυμφεῖα (Hochzeitsfeier) היה לי לעשות לפני אחותי, ובהעתק בובער השמיטו מלת נמפה והציגו במקומה: שלי היתה החופה, בנדפס ליתא" עכ"ל. אמר מכ"בי: בעל החלוץ נוהג בגובה אפו כמנהג עריץ, המושל ממשלה בלתי מוגבלה והמכריח את הכל למשמעתו. „אמרתי!" נשמע מפיהו, והנותר הוא — לשמוע בקולו בלי נדנוד ובלי צפצוף פה. בעל החלוץ מחזיק את עצמו לחרש ומסגר. בשעה שפותח נעשו הכל כחרשים, ובשעה שסוגר שוב אין פותחין, וגאה וגאון יעדה גם כן בדברו משפטים עם מהרש"ב. פעם יוכיחנו, כי אין לו חלק ונחלה בידיעת שפת יוונית ושוכח, שמהרש"ב יודע את השפה הזאת כמוהו, או טוב מזה, שגם שניהם אינם יודעים אותה על בורייה והמה רק (כשעלה בידם לכוון לאיזה פירוש נכון על

[1]) זה לשונו של הרד"ל (במד"ר פ' יח): „כלים ביד הכובס, אפשר דרש אשר ברגליהם כמו עין רוגל (יהושע טו, ז) שתרגומו: עינא דקצרא, על שם שדורך הבגדים ברגליו" עכ"ל.

פיה) כסומא, שמצא באקראי בעלמא ציפוי־פרסה (Hufeisen) על הדרך; ופעם מוכיח אותו על פניו כמו כאן, כי „לא שת לבו, שהנוסח בכתב יד רומי ופארמא הוא הנכון", מבלי להחליש אף במלה אחת את נוסח הילמדנו או להפוך קצת בזכותו. ומדוע הוא עושה כן? הלא זה דברי מקדם: „אמרתי!" ירעם בקול גאונו, ודי הוא. לא כן אנחנו! — אנו אין פוסלים בפחזות איזה נוסח, אלא נבדוק אותו תחלה בשבע בדיקות ונבחון, אם יתכן ענינו וסגנון לשונו אם לא, ודבר זה צריך מתינות; כי מי יימר לנו, שנוסח זה משובח טפי מנוסח אחר, אם נעסוק בשניהם רק בהעברה בעלמא או אם רוח עועים בקרבנו, שכופה אותנו כשד לפרש את הכל על פי לשון יווני ואפילו וי״ו רבתי של ויזתא או ת״ו זעירא של פרשנדתא? מתינות זו לא תעזבנו גם עתה, בקרבנו לפרש את המאמר שלפנינו. **שלי היתה החופה.** דברי הרבות והילמדנו עולים בקנה אחד ולא פליגי, אלא שכל אחד ואחד השתמש בסגנון לשון אחר כדי להוציא אותו ענין עצמו. שניהם חלקו את המלה „נפתולי" לשתים וקרא נפתו־לי, כמו שנזכר שם ברבות בהדיא: „נופתי וגומר עלי", ושניהם היו מכוונים על ההקטרה, הזילוף והנזילה בנופת ובבשמים שהיתה נוהגת אצל הכלה קודם שניכנסה לחופה כמו שמצייר אותה המלך שלמה (ש״הש ד, יב־טו): „גן נעול אחותי כלה וגומר עם נרדים נרד וכרכום קנה וקנמון עם כל עצי לבונה מור ואהלות עם כל ראשי בשמים", ומסיים עם החופה באמרו: „יבוא דודי לגנו ויאכל פרי מגדיו". ואחר שנדע כל זאת, נדע גם כן, שאין בין הרבות והילמדנו שום הפרש, אלא סדר זכירת ההקטרה בלבד. ברבות נזכרת ההולה וההקטרה קודם החופה, שהרי אומר תחלה „נופתי" כלומר הזילוף בבשמים ראוי לי, ואחר כך הוא אומר „נינפה (או נמפה) היה לי לעשות לפני אחותי" כלומר כלה המוכנת ליכנס לחופה, שבכרכי הים קורין לכלה נינפי; אמנם בילמדנו נזכרת תחלה החופה — „שלי היתה החופה" — ואחר כך ההקטרה, שצפונה במלת „מקושטה", שאין לך קישוט יותר גדול לאשה מבישום, ולפיכך היו צריכים להיות ימי המרוקים" ששה חדשים בשמן המור וששה חדשים בבשמים (אסתר ב, יב), אבל על כל פנים נליף כמו ענין כלה כן גם ענין קישוט ממלת „נפתו".

טו) **ולא** זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו (בראשית מ, כג), אמר ר' ברכיה הכהן: ולא זכר, זכור היה והיה נשואי אלא וישכחהו. היה אומר בחוץ: אלך ואומר אל פרעה עליו, מיד וישכחהו (מקץ ג). **החלוץ:** „הבין מלת לא = ἐθέλω (wollen) כלומר כי זכור היה גם היה בלבבו לקיים הבטחתו, אבל נשכחה בדרך מקרה" עכ״ל. אמר מב״בי: מלת „נשואי" היא מלשון נשיתי טובה (איכה ג, יז) והקריאה נְשָׂאִי בפלס גְּבָאִי כי הוי״ו באה להורות על קריאת הקמץ, כמו שהערנו על זה כבר פעמים רבות; ולפי זה היא שוה כמעט עם „נשאוי" בכתב יד רומי והיא טובה מן „נשוי" בכ״י מינכען" כי נָשִׂי הוא הנשכח, נַשָּׂאִי הוא השוכח. אך מה שנוגע לכונת רבי ברכיה נראה, שלפי דעתו יורה השרש „נשה" על הֶעְלֵם הזכרון לפי שעה או גם לזמן ארוך באקראי בעלמא ושלא ברצון, ויכול להיות, שהזכרון חוזר לאיתנו הראשון והאיש או הדבר הנשוי עולים מחדש עליו אחר זמן קצר או ארוך, וענין זה קורין בל״א: "vergesslich„ ונוהגין לציינו גם כן בלשון „ולא זכר"; אמנם השרש „שכח" יורה על היסח הדעת מן איש או מן דבר בזדון ובכונה, כלומר אם גם עולים על הזכרון אין משגיחין עליהם והיו כלא היו, ותרגומו של שרש זה הוא: unbe- achtet lassen). והנה, אם זכיתי לרדת לעומק דעתו של הדורש במה שאמרתי, אז נבין גם בקלות כונתו. זאת היא: ר' ברכיה אומר: על הרגיל היה שר המשקים זכור, אחר שהיה איזה זמן נַשָּׂאִי (כלומר איש

או דבר, שהיו זזין לפעמים מזכרונו, היו עולין על לבו מחדש) וגם לגביה יוסף היה זכור, שהרי היה אומר בחוץ, כלומר בחצר בית המלך, אלך ואומר אל פרעה; אבל עוד הוא מדבר את הדבר הזה והיה זכור, וישכחהו כלומר היה מסלק את דעתו מיוסף בזדון ובכיון לגמרי והזכירה עלתה בתוהו, והכפל לשון של „ולא זכר וישכחהו" הניע את ר' ברכיה לדרוש כך, כמו שהעיר כבר על זה החכם מהרש"ב[1]).

טז) **נפת** תטופנה (ש"הש ד, יא), מהו נפת? אמר ר' יוחנן לשון יוני כלה נינפי (תשא יח). החלוץ: בנוסח בובער (שם ט) מהו נפת קלונינפי לשון יוני הוא ע"כ. המפרש: כן גם בכתב יד רומי וכולי ובכלם בטעות וצ"ל: „מהו נופת? כלה, נינפי לשון יוני הוא", וכן מובא לנכון בילקוט שה"ש והוא המלה היוונית νυμφίον (כלה וארוסה) עכ"ל. השמע לאזנך מה שאתה מוצא מפי עטך: „נופת, מהו נופת? כלה. נינפי לשון יוני היא", כך הוא לדעתך הנוסחא היפה! אשאלך, הודיעני! הן טופס הכתוב הוא: נופת תטופנה שפתותיך כלה, ולפי דרכך יפורש: כלה תטופנה שפתותיך כלה!! הגע עצמך: וכי יצא הדורש מדעתו ח"ו להוציא מפיו שטות כזו? לדעתי מסתבר, כי ר' יוחנן דרש נופת = νυμφεῖα (Hochzeit, Heirath) ורצה לומר במליצה יפה: שפתותיך כלה מטיפות זיווג טוב" עכ"ל. אמר מכ"בי: כל מי שקרא פירושי על מלת „נופתי" למעלה מזה בסימן יד, וכל מי שיקרא כאן פירושי על דברי ר' יוחנן יודה קבל עם, שאיני עושה בלבד את מלאכתי בהשכל ובדעת, כי אם גם באמת ובתמים. אם לא אקבל את דעת בעל החלוץ ולא אסכים לדבריו, לא אעשה זאת משום שאני מתעקש ואיני רוצה להודות על האמת בכל אופן, אלא משום שבחנתיהו היטב ובאתי לכלל הסכמה, שעליו יצדקו המלין, שכתב בלעג הרבה על מהרש"ב (מחברת שתים עשרה, צד 73): „מוכה הוא בחלזון ונעלם ממנו כל חזון, כי הכותב בחפזון, יספיק מזון, לא לשבע כי אם לרזון". הוא אינו בוחן במתינות את מה שלפניו ואינו יורד לעומקו של דבר, אלא יביט מבוהל למרחוק, לארץ יון, ויביא משם לחמו לחם קלוקל, אשר תקוץ בו כל נפש היפה. זאת היא המצוה, אשר על כל חוקר נאמן: שאין לו לדון אלא מה שעיניו רואות; ולפי שראיתי למעלה, שהדורש אינו מזכיר כלל שפה זרה ושפירוש של בעל החלוץ הוא חסר אמת (כאשר יראה הקורא במה שיבוא) לפיכך סלותי לי דרך בפני עצמי ופירשתי מלת „נופתי" במובן הפעל נפתי משכבי (משלי ז, יז) הכל לפי הענין, אשר נאות אל המאמר, הנזכר לעיל. לא כן הוא במאמר שלפנינו. כאן נזכר בפירוש „לשון יוני", ומי פתי יסור הנה לפרש את דברי הדורש נגד רצונו? זו דרך כסל רק לבעל החלוץ, כאשר הראיתי כבר כמה פעמים. הוא מתקומם על הרוב נגד דעת הדורש, וכן הוא עושה נמי הכא. הדורש אומר בהדיא: „כלה נינפי", והוא משתדל להוכיח נגד דעת הדורש, שתוכן דברי הדורש הוא: שנינפי דכאן הוא זיווג, נישואין או חתונה.

[1]) ההיפרש, שבין שני השרשים נשה־שכח, מוכח בהדיא מדברי רבי דוסתאי ברבי ינאי בשם רבי מאיר (אבות פ' ג, מ' ח), באשר הרישא: "כל השוכח דבר אחד ממשנתו" מבוארת על ידי הסיפא: "עד שישב ויסירם מלבו" כלומר שוכח בזדון ובכיון, כמו שענין "נשה" יוצא מן הלשון: "אפילו תקפה עליו משנתו", שפירושו: ענין לימודו חזק ועמוק יותר מכח השגתו ולפיכך נושה את הלימוד לפי שעה, אבל כשחוזר עליו כמה פעמים ויבינהו ברור אז גם יזכור אותו. ואפשר מונח כל ענין וענין של שני השרשים הללו בהשרש עצמו: נשה מורכב מן נָשׁ־ה כלומר ההעלמה מן הזכרון היא רפויה כאתא קלילא ה"א, שהיא ההברה היותר רפויה בין שאר ההברות; אבל רק לזמן מוגבל ולא לעולם יִמָּשֵׁךְ רפיון הזכרון, מה שאינו כן אצל השרש שכח, שהוא מורכב מן נָשׁ־כֹּחַ כלומר הַעֲלָמָה זו יוצאת לפועל בחוקה על ידי שימוש כח בזדון ובכיון.

אמת הדבר! אם נזכיר „חתונה" אז טפלה לה גם „כלה" כי לא נוכל לצייר לנו חתונה בלי כלה; אבל דברי הדורש: „לשון יוני כלה נינפי" תובעים מאתנו לתת להם השבון מלא ולא על ידי עקיפין, רצוני לומר להציג את הכלה ערומה כמות שהיא ולא במעטה חתונה, וזאת נעשה במה שיבוא.

המקור הראשון, שבו נזכר „קורין לכלה נינפי" הוא התלמוד שלנו (ר"ה כו.) וממנו שאבו בעלי המדרש ואמרו: (בציינם את המקום שבו קורין לכלה נינפי, בצמצום יותר מרבי, שאמר סתם: „כשהלכתי לכרכי הים") „בלשון יוני קורין לכלה נינפי", כי באמת קורין בשפה זו את הכלה „נימפה" כגירסת הערוך. אך כשנתבונן היטב בדברי שניהם ר"ל בדברי התלמוד והמדרשים נראה, שיש בין שניהם היפרש, אם גם קטן ובלתי עצמי. רבי שמעון בן לקיש מביא ראיה, שם במסכת ר"ה, מן הקרא: יפה נוף" (תהלים מח, ג) שנינפי היא כלה, ובעלי המדרש ילפינן להא ממלת „נופת", כמו שנראה מדברי התנחומא שלפנינו ועוד במקומות אחרים; וטעם נְטִיַּת בעלי המדרש מבעלי התלמוד בענין הראיה מן הכתוב הוא: לפי שהראשונים (כלומר בעלי המדרש) מצאו לדבריהם גם כן און וסמך בשפה נכריה, היא שפת רומי. בלשון זו נקראת האשה „נוּפְּתַה" (Nupta) וכלה או אשה צעירה לימים „נוּפְּתוּלַה" (Nuptula), שמות, שדומין בהברתן עם מלת „נופת" העברית, ומשום הכי מצאו בעלי המדרש מקום לומר: „נפתולי, שלי היתה החופה" — „נפתולי, נינפי היה לי לעשות לפני אחותי[1]), משום שפתרו את דברי הכתוב „נפתולי אלהים נפתלתי" על אופן זה: נפתולי, כשהייתי נופתולה (Nuptula), אלהים נפתלתי עם אחותי, התאבקתי ונלחמתי נגד אחותי כאלו הייתי אלהים, בלי טינא פחותה ומחשבה שפלה[2]), שהרי לא שלחתי ליעקב להגיד לו: „תן דעתך, שהם מרמים בך!" (ב"ר פ' עא) אף על פי שהיתה שלי החופה ונינפי היה לי לעשות לפני אחותי והייתי מוצאת בזו הצטדקות שלא להתנהג ביוקר רוח כזה. היוצא לנו מזה הוא: שבעלי המדרש לא שינו את המטבע, שטבעו להם בעלי התלמוד, ויאמרו גם הם: שכלה נקראת בלשון יוני בשם נינפי והשם נרמז בלשון הקרא „נוף", אלא שהוסיפו נופך משלהם ויאמרו, שענין נינפי נכלל גם כן במלת נופת, לפי פתרונה בלשון רומי, אם גם כתוב נופת גרידא ולא נופתולה; כי ידוע הוא, שלא הקפידו חז"ל ביותר להשתמש במלה זרה כהלכתה ובחוקתה כלומר בצחותה העקרית בבחינת הכתיבה והקריאה, אלא השמיטו והוסיפו לפעמים אות אחת או יותר או סירסו את סדר האותיות ויציגון שלא במקומן, וכך היו נוהגין נמי הכא: במקום „נימפה" אמרו „נף" ובמקום „נופתולה" אמרו „נפת". ולפי זה צריך לגרום כך במאמר שלפנינו: מהו נפת? אמר ר' יוחנן: נוף כלה, נינפי לשון יוני הוא, ונופת כלה, נופתולה לשון רומי הוא"; אך מאחר, שסדר המלין בילקוט: „מהו נפת? כלה. נינפי לשון יוני הוא" הוא יותר נכון מן הסדר שלפנינו, לפיכך השכיל מהרש"ב לומר: שצריך לגרום במקום „קלונינפי" לשון יוני הוא" כגירסת הילקוט, ונכונה דיבר[3]).

---

[1]) למעלה מזה אמרתי, שלא נוכל לצייר לנו חתונה בלי כלה וכן הוא להפך אי אפשר לזכור כלה מבלי שנחשוב מיד, שהיא מוכנת ליכנס לחופה, כי שני המושגים האלה יתלכדו ולא יתפרדו; ולפיכך משתמש הדורש לומר פעם אחת „שלי היתה החופה" ופעם אחרת: „נינפי היה לי לעשות לפני אחותי," כלומר כלה ואשה בחורה.

[2]) „עם" במובן נגד כמו (תהלים צד, טז) מי יקום לי עם מרעים והכתוב שלפנינו יתורגם: als Braut, da kämpfte ich wie ein Gott — ohne Leidenschaft und niedere Gesinnung — gegen meine Schwester.

[3]) „נכונה דבר!" — שתי מלות האלה יצאו אמנה חיש מהר מעטי, אבל יכולין לסבב לי מורת רוח הרבה. הכי לא תשמע, קורא נעים, איך בעל החלוץ קורא

יז) **לא** ידעתי השומר אחי אנכי (בראשית ד, ט), אמר ליה: אתה הוא שומר את כל הבריות ואתה מבקשו וכולי. אתה שומר את הכל ולי, למה הנחת אותו להורגו? אתה הוא שהרגתו, שנקראת אנכי (נדפס בראשית ט). החלוץ: „בעל עץ יוסף: שנקראת אנכי, על שם שאמר הכתוב אנכי ה׳ אלהיך ועל שם עמו אנכי בצרה ע״כ. לדעתי אין כאן ספק, שהדורש הבין אנכי = ἀνέχω (zurückhalten, abhalten) כלומר אתה חייב בדבר שנקראת אנכי והנחת לי להרוג את אחי ולא עצרתי בי ומי שיש בידו למחות וכולי. בנוסח בובער ליתא״ עכ״ל. אמר מכ״בי: כבר שפכתי זה כמה מררתי על השוטה האומלל הזה, עד כי נלאיתי להתראות עוד עמו פנים, ובפרט תנות עלי דעתי יותר ויותר, כאשר אקרב אל גמר מלאכתי ולבי נכון ובטוח, שלא יהיה לי עוד מן הצורך לְנַקּוֹת אֻרְוַת אויגיאס זו; ולפיכך לא אענהו הפעם בסתר רעם וגם לא אעיר על דעתו הקלושה, הכחושה והבאושה, אלא אבאר את דברי התנחומא בקוצר מלין. — כל הקורא את המאמר שלפנינו יודה, שלא עלה מעולם על דעת הדורש להחזיק מוצא פיהו לאמת, אלא שרצה לקחת לב שומעיו על ידי חדוד שכל והלצה. כי מי פתי האמין לו, שקין כבר ידע, „שהקב״ה נקרא „אנכי?״ אלא ודאי היו פני הדורש רק מועדות לשומעיו, שכבר

אחרי מלא: „השמע לאזנך מה שאתה מוצא מפי עטך? אם מהרש״ב דבר נכונה, אם כן הלא כמוהו תקח בָשנה, יען גם „לפי דרכך יפורש: כלה תטופנה שפתותיך כלה!!״ אם אתה לא תשמע, אנכי כבר אשמע את געיית השור, ובכל זאת לא אירא ולא אחת, לפי שקרני השור הזה קהות והוא יוצא בכלל ממינו. על השור יאמר הנביא: „היגעה שור על בלילו?״ ושור זה (כאשר הראיתי כבר במשך מלאכתי זו כנגדו) יגעה בלי הפסק על בלי – לו. כתבי הקדש, התלמוד המדרשים וגם החכמות החיצוניות אינם שלו, בכל מקצוע התורה והחכמה, שנוגע בו, אבן מקיר תזעק: בלי — לו ואין לו חלק ונחלה בהן, ובכל זאת על בלילו גועה, על בלילו תועה ורוח רועה, וכן גועה גם כאן על דבר שאינו יודע, הוא רוח המליצה אשר מתנוסס בקרב הנזירים, אשר ה׳ קורא בם. הן אמנה עושה חרוזים הוא, אבל רק שוטה בחרוזים ולא מליץ נאמן הוא. חסר לו רגש הקדש, למצוא בדברי משורר מובהק ומומהה את היופי והנועם, את הרם והנשא, באחת: הכשרון, לדעת מוצאי ומובאי מלאכת השיר מוזר לו; כי לולי כן, הכי היה עולה על דעתו מעולם ללעוג על דעת מהרש״ב, שהיא גם כן דעת הדורש ושנוסדה על טבע אדם, שנתלהב מאהבה עצומה אל רעיתו? נלכה נא ונלַוֶּה את המליץ המרומם בלבוש מלכות, נְלַוֵּהוּ אל הר המור ואל גבעת הלבונה, אחר שכבר צייר את חן וחמדת רעיתו בפניה ובפרוטרוט. — לאטו ילך, צעדיו יצרו — והיא מתהלכת לצדו מעדנות. רק מלין אחדים, חוצבים אש אהבה, עוד מפיו יתמלטו, רק „לבבתיני״ — „יפו״ עוד ישמיע, ופתאום — פתאום קורא: נופת או כלה! איזה רוח עבר עליו ויניעהו לקרוא את הקריאה הזאת? למה יוציא מפיהו ואנה פניו מועדות עם המלה: „כלה?״ אם גם לא יאמר בפירוש „כלה״, מכל מקום אם שקול ישקל שם הגעגוע (der Kosenamen) „נופת״, שבו מתאר את כלתו, עם מלת כלה, אז יודה כל איש, שיש לו חיך מבין, שאינו נופל השם בענין מן המלה עצמה ושהאחרונה אינה מכריעה בבחינה זו את הראשון. הִתְפַּעֲלוּתוֹ העזה, אשר היתה עד עתה בעוזריו לצייר הדר יופי של רעיתו כפל כפלים, העבירה גם את הרעיון לפני עינו הרוחנית, כי סגולה יקרה זאת היא קנינו וכי היא כלתו, אבל עומד ושותק אחר קריאת: „כלה!״ נצטנן דמו ומלה לא תעבור עוד על דל שפתיו. — מדוע זאת? נשאל פעם שנית, יקל הוא לתת תשובה על השאלה הזאת. ענן היגון שכן עליו פתאום עת עלה על לבו, שיפיפיה כזאת מיועדה רק למלאך אלהים ולא לאדם, אם גם עומד בתור המעלה בכל בחינה. „אינה כלתי, לא תוכל להיות כלתי ולא אאמין, כי תהיה כלתי מעולם״ יגונב מפיהו באנחה ומוסיף לעמוד בעצב; אבל עוד הוא מתעצב, והנה רעיתו, אשר הבינה סבת עצבת רוחו תניע שפתותיה ותענה לו כהד הרים: כלה! — — את המלה, אשר נפשו יצאה בדברה השיבה היא לו במתק קולה, ובאזנו תצלצל כאלו אמרה: אמת הדבר, שאני כלה וכח דמיונך לא התעה אותך. כשמוע האוהב את המלה, אשר תלחש לו האהובה באזניו, תשוב אליו הרוח והוא קורא בדרך שאלה: „תטופנה שפתותיך: כלה?״ לא רק אני, כי גם אַת בעצמך תאמר: כי כלה את? אם כן הוא, הלא מאושר אנכי

ידעו ממציאות „אנכי" וששמחו ביותר כשהיה משתעיה בלשון חכמה. זו היא הלשון, שתפס בה הדורש: השומר אחי? כלומר היש שומר אחי לפי שאלתך, שאתה משים לפני? אם נמצא שומר לאחי אז אינו אחר אלא אתה, שהרי שעית אליו ואל מנחתו ובודאי תסובבנו תמיד, ואם כן אתה הוא שהרגתו, שנקראת אנכי ושלגבך כתיב (שמות ד, כג) אנכי הורג.

יח) **אנכי** ה' אלהיך (שמות כ, ב), לפי שנראה להם הקב"ה בים כגבור עושה מלחמה, נראה להם בסיני כסופר מלמד תורה, נראה להם בימי שלמה כבחור ונראה להם בימי דניאל כזקן, אמר להם הקב"ה: בשביל שהם רואים אותי דמויות הרבה, אני הוא שבסיני, אנכי ה' אלהיך (יתרו טז). החלוץ: „דרש אנכי = (unica) unicum (einzig)" עכ"ל. אמר מב"בי: לא דרש לא כלום ולא מידי, אלא היה מרמז, שכינוי הגוף „אנכי" מורה על יחיד, שמוציא את אחר מן עצמו; כי אלו הוה ליה שותף, היה הכתוב ראוי לומר: „אנחנו ה' אלהיך" בלשון רבים כלומר אלהיות בדמויות הרבה, וכבר רמז על לשון יחיד במובן זה רבי שמלאי במקום אחר (ב"ר פ' ח): „אמרו לו מה הוא דין דכתיב נעשה אדם בצלמינו כדמותינו, אמר להון: קראון מה דבתריה; ויבראו אלהים את האדם בצלמיהם לא נאמר, אלא ויברא אלהים את האדם בצלמו.

באור מלות זרות.

א) **אמר** רבי שמעון בן יוחאי: אוי להן לגדפנין, שהם נושאין שמו של הקב"ה על חנם, שלא יהא אדם אומר לה' קרבן וכולי אלא אדם

מכל בני איש, אשר על פני הארמה, ולכן גם תודתי כפי על כי שמחתיני עם דבש וחלב, אשר תחת לשונך. — — — השמעת, יה"ש, איך יפורש סגנון לשון: „כלה! תטופנה שפתותיך: כלה" מאיש, אשר רוח מליצי נוססה בו? אלו חי עוד בינינו האיש המצוין בפרק השיר, הוא בעל המחבר ספר „מליצת ישרון," אז יגיד בפה מלא קבל עם: יפה כתבת מכ"בי את פירוש הכתוב לדעת הדורש ויפה מחקת דברי יה"ש, שלא ירגיש את מתק המליצה ושואל בה שלא כהלכה.

לא אוכל פה להפרד ממך, יהושע העשיל שור, בלי לדבר עוד משפטים אותך על אדות דבריך: „וכי יצא הדורש מדעתו ח"ו להוציא מפיו שטות כזו!" — „חס ושלום!" — התיצב כה, שור, וענה לי נגדה נא לכל עמנו: מאיזה זמן עברה עליך רוח אחרת, רוח יראת הכבוד מפני חכמינו ז"ל, כי תאמר בפתע פתאים: חס ושלום? הסכן הסכנת מאז להחליט, כי כל דבריהם שטות והבל ועוד היום לא תסור מן ההחלטה הזאת אפילו כחוט השערה, ועתה תחוס עינך על כבודם ותשוך בעדם? לפי דעתך, ודאי הוציא הדורש דברי שטות מפיהו ואפילו לפי פירושך היוני, ולמה נשתנית הפעם ותדאג לו, שיאמרו עליו: „יצא מדעתו חס ושלום?" אתמהא! — אתמהא? לא, ושוב שנית לא! — הלא תרגלתי לך יה"ש וארע את דרכיך בנגלות כנסתרות, לא נצפנו ממני עקיפיך ועקמומיותיך ולכן גם ארע, כי לא נתכוונת בדברים המעטים האלה, כי אם להתל בהחכם מהר"ש בובער ולהמיר כבודו בקלון, מבין שורותיך יצהירו הלעג והבוז, אשר הכינות לו. תרע, שהחכם הנ"ל רד עם אל ונאמן עם קדושיו, הם חכמינו ז"ל, וכי הוא חרד על דבריהם, לכל יֵרָאֶה בם ערות דבר, ולפיכך אמרת על דעתו ולא על דעתך: „וכי יצא הדורש מדעתו ח"ו להוציא מפיו שטות כזו?" האין זאת יה"ש? כבר מחאת מרוב שמחה כף אל כף, יען הכית את רעך בשוט לשון בסתר, ואבוא אנכי היום לגלות את נבלותך לעיני כל ולהראות, כי לא באת להוכיח את חברך מחבה, כי אם לחרוש עליו רעה ולהלבין פניו ברבים: וכמו שהפשטתיך פה, את הנבלה בשוק, כן אוסיף ללכת עמך בקרי ולשימך לראוה כל עוד נשמתי בי. עמי לא תעמיד בדין, לפי שאני, כמו שאתה רואה, משוח בכל מיני משיחה והבחן ידע להעריך בין טוב ובין רע. ידעתיך מאז, ידעתיך! ספרתי כל צעדיך ומצאתי: כי שור המועד אתה אשר ינגח בקרניו תמימי דרך וידלה בפרסותיו מים זכים; כי כובש לא נכסף אתה, אשר לא יירא לכבוש גם את מלך מלכי המלכים הקב"ה ולהבריעהו תחת רגליו, וכי (וזה הוא העיקר!) עז פנים, אשר לא יבוש להכות את החכמה ואת האמת בכלימה. יש ראיה אל האמיר מן כל אשר כתבת מני אז ועד היום הזה, אבל יש גם סימן לדבר מן המקרא. מאי קרא? שור או כשב (הפך בה וקרי כבש!) או עז כי יולד (ויקרא כב, כז), תחלה נולדת שור, ובסוף נעשית כובש ועז פנים.

כי יקריב מכם קרבן לה׳ וגומר למוד בראשית ברא ואחר כך אלהים משמזכיר הטיומא שלו אחר כך מַזכיר שמו (בראשית ז). **החלוץ**: „יש לתקן, שצריך לגרוס: קטיזמא וכולי. ולדעתי כאן לא תתכן מלת קטיזמא ואין צורך כלל לשבש הנוסחא, כי טיומא = θέμα (Thema) והמובן פשוט״ עכ״ל. אמר מכ״בי: לדעתי ענין טיומא הוא הַסִּמָּנָה Bezeichnung בלע״ז מלשון „וסיימו אותם״ (ב״ר פ׳ א), וחילוף אות טי״ת בסמ״ך ולהפך אות סמ״ך בטי״ת אצל מלות זרות שגור בפי חז״ל, שכן ד. מ. יאמרו: „אלטים״ (שם פ׳ לד) במקום „אלסים״ ופעם אחרת „סברניות״ (ירוש׳ כתובות פ׳ א, ה׳ ב) במקום טברניות, ולפי זה עומד כאן טיומא תמורת סיומא והכונה: שמזכיר תחילה מה שֶׁמְּסַמְּנוֹ ומציינו כלומר שהוא בורא ואחר כך מזכיר שמו. והנה המשל מן „למוד בראשית ברא ואחר כך אלהים״ נקיט הדורש רק אגב אורחא, כי עיקר כונתו הוא להורות לקח ומוסר: שאם הוא מזכיר את השם קודם הזכרת דבר המסומן לקרבן והוא מתחרט על מוצא פיהו ואינו מקריב, נמצא שהיה נושא שמו של הקב״ה על חנם, מה שאינו כן אם הוא מכריז ומודיע תחלה דבר המסומן בעוד שלא הזכיר שמו של הקב״ה, אז, אם תוך כדי דיבורו הוא מתחרט על מחשבתו אשר יזם לעשות, שמו של הקב״ה אינו מחולל.

ב) **איש** יודע ציד איש שדה (בראשית כה, כז), אמר ר׳ אבהו: מהו יודע ציד? צידיו סורנא. צד בבית וצד בשדה (תולדות ב). **החלוץ**: „המפרש: בב״ר הנוסחא שודני צידני, ובבעל מ״כ דחק לפרש, ובילקוט שודני צודני, והמלה קשה לבארה, עכ״ל. אולי צ״ל צודיו תורני = θηρᾶν ζώδια (Wild u. dgl. überlisten und fangen) והיינו דקאמר צד בבית צד בשדה״ עכ״ל. אמר מכ״בי: ההפרש, שבין נוסח הרבות ובין נוסח התנחומא, נראה לעינים ואין צריך עיון הרבה. הרבות פורש מצודתו כמו על מלת „ציד״ כן גם על מלת „שדה,״ ולפיכך הוא אומר, בבחינה על המלה הראשונה: „צידני״ ובבחינה על המלה האחרונה „שודני״ (הקריאה של מלה זו היא שָׂדְנִי, כי הוי״ו אחר השי״ן באה להורות על קריאת הקמץ), שפירושו איש שדה כפי פתרון הנכון של בעל מתנות כהונה; ובעוד שאינו מוציא בזה שום דבר חידוש, אלא שמקמץ ארבע תיבות לשתים, מוסיף על מלת צידני „צד בבית וצד בשדה״ להעיר את אזן הקורא, שדרך העברי להשתמש בשרש „צוד״ על הלכידה בבית ובשדה. על הלכידה בבית על ידי דברים רכים נאמר (משלי ו, כו) נפש יקרה תצוד, ועל הלכידה בשדה נאמר כאן: וצודה לי ציד, ועשו יצא חובת שתיהן, בהיותו מְרַמֶּה את אביו בבית והיה מצודד את החיות בשדה. לא כן התנחומא. הוא לא בא לבאר אלא מלת „ציד״ בלבד, בבחינת שימושה על שתי הלכידות, ולפיכך הוא אומר תחלה בבחינה על שתיהן „צידני״ סתם, ואחר כך מתאר ביותר את הלכידה בשדה על ידי מלת „סורנא״, שנשתבשה ע״י מקרה קטן בהתחלף כ״ף בנו״ן וצריך לגרוס „סורכא״ בכ״ף במקום „סורנא״ בנו״ן וסורכא הוא מלשון שרוך נעל (בראשית יד, כג), משרכת דרכיה (ירמיה ב, כג), שענינו סיבוך וכריכה, וכמו שנקרא חוט או רצועה דקה של עור „שרוך״, לפי שכורכים וּמְסַבְּכִין בהם את הנעל, כך נקרא הכורך או הַמְסַבֵּךְ איזה דבר בשם „שורך״; נמצא לפי זה, שעשו, שהיה משתמש בכלי ציד מקוריים והיותר קדמונים כמו לֶכֶד או מַלְכֹּדֶת (Schlingen), היה נקרא משום כך „שורך״ בעברית או סורכא״ בלשון תלמוד וארמית, ונמצא גם כן הטעם למה אונקלוס מתרגם איש יודע ציד „גבר נח שרכן״ כלומר איש, שיודע להניח שרוך לצורך ליכוד החיות, Schlingenleger בלשון אשכנז.

ג) **ולא** זכר שם המשקים את יוסף וישכחהו (בראשית מ, כג), אמר ר׳ ברכיה הכהן: ולא זכר, זכור היה והיה נשואי אלא וישכחהו (מקץ

ג). החלוץ: „המפרש מביא נוסחאות שונות: נשאוי, נושאו נשוי ועוד, אבל באור מלת נשואי או נשוי שכח להודיע לנו מרוב טרדותיו. לדעתי היא מלה יונית νοήσω (vorhaben, an etwas denken) כלומר זכור היה גם היה את לבבו לקיים הבטחתו ולבצע את מחשבתו, ועולה יפה מאד" עכ״ל. אמר מכ״בי: כבר פירשתי מאמר זה בהרחבה לעיל דף 121, סימן טו עיין שם.

ד) **אמר** ר׳ ברכיה: חם הוא אבי כנען הוא אבי פרוה (נח יט). **החלוץ:** „המפרש: כן גם בכ״י רומי, ובלקח טוב: אבי שפחות. ומביא עוד נוסחא ומסיים ואולי צ״ל סרוה, תרגום ואנכי העויתי סרהות עכ״ל. באמת פרוה הוא מלה יוונית ὑπουργός = (Diener) כאשר העתיק בעל לקח טוב מלה זו" עכ״ל. אמר מכ״בי: באמת פרוה הוא מלה עברית, שענינה פחיתות ושפלות כמו פרחח יקומו (איוב ל, יב) ובתלמוד (כתובות סא.) ארחי ופרחי; ולפי שהכניעות והשפלות או הפריחות נרדפים בענין, לפיכך משתמש הכתוב לומר: אבי כנען, הרבות (נח פ׳ לו): אבוי דפחתא, והדורש דכאן: אבי פרוה, ודברי בעל לקח, שאמר (נח ט, יח): „והוא אבי של שפחות", עולים עם דברי השלושה האלה בקנה אחד, שדרך בני השפחות להיות נשפלים ומזולזלים ונקראין עבדים כדרך שנקרא חם וכמו שמצינו (ב״ר פ׳ פר): "מזולזלים הן בבני השפחות וקורין עבדים[1].

ה) **ופרעה** חלם (בראשית מא, א), אמר ר׳ חייא בר אבא: חלם, כלב המת חלם אלא לפי שעה על ידי הצדיק (מקץ ג). **החלוץ:** „המפרש: חלם כלב המת חלם בתמיה (??) ובכ״י מינכען בטעות חלם כל בהמת חלם צ״ל: חלם כלב המת חלם והבי״ת נשמטה ממקומה עכ״ד. זכאה חולקיה דרש״ב, שהוא מסתפק בפירוש כזה! לדעתי המלות: „כל בהמת" או „כלב המת נשתבשו מן εὐφημία καλοφημία (glückliches Vorzeichen, Vorbedeuten) וזה שהוסיף „אלא לפי השעה על ידי הצדיק" כלומר בזכותו חלם חלמא טבא לסימן טוב" עכ״ל. אמר מכ״בי: אם שור מלעיג על פירושו של מהר״ש בובער, על דִּבְרָתִי! כי לא נופל הוא ממנו וגם על דבריו ראוי לספח כמה סימני השאלה (?) וכמה סימני הקריאה (!). כל מי שקורא את שתי הנוסחאות רק בהעברה ולא בעיון, גם הוא יודה מיד, כי שתיהן בטעות ולא לבד הכתב יד מינכען. חסר בהן קצת ונשתבש בהן קצת וכך צריך לגרוס: „למה חלום של בהמות חלם? אלא לפי שעה על ידי הצדיק", שבו נאמר (משלי יב, י) יודע צדיק נפש בהמתו כלומר שהוא בקי במה שנוגע לכח החיוני של הבהמות.

ו) **אמרו** לו ימלאו סרודות של תבן והיו ממלאין את הסרודות תבן (בשלח יז). **החלוץ:** „המפרש מביא נוסחאות שונות ואומר, כי לדעתו המלה משובשת וצ״ל אדורות = δέρος, δέρμα (Fell, Haut), ולדעתי נוסח סרודות נכון ומלה זו מקורה ערבית: (zusammennähen von Leder mit Drath) ראה געזעניוס (שרד") עכ״ל. אמר מכ״בי: גם לדעתי נוסח „סרודות" נכון, אלא שענין המלה כענין סרדין בארמית שהוא תרגומו של קלעים (שמות כז, ט) וענינו יריעות או מכסאות, שתכליתן לצורך נשיאת משא ובל״א קורין אותן: Tragtücher.

---

[1]) פרחי דתלמוד, שהם השוטטים במדינה והסובבים בעירות ובכפרים והמוכרחים למכור את כבודם על פת לחם או אגורת כסף (Herumstreicher, Land-Läufer), כוללים בעצמם כלומר בשמם את שני המושגים של נידנוד והכנעה (פרח = ברח מענין ניסה, שהוא נדנד ותנועה בעצם, פרח = ברח מענין בריחי דמערבא (שבת כא.) שענינו חולאים או נכנעים), ושני מושגים הללו הם גם סימני העבד, שהוא מוכנע ונדוד תמיד ממקומו על פי מצות אדוניו, והם גם סימני הסוחר. שנקרא משום הכי „כנען" כמו שכתיב בעל אהלי יהודה. אלה הם דבריו בשרש כנע: „הסוחר, להיותו נע ונד במשא ומתן סחורתו, יקרא אם כן כ נ ע כמו אך־נע כי לא ינוח, או יהיה לשון הכנעה, כי מפאת שהמוכר לדבר ידבר בהכנעה עם הקונים" עכ״ל.

ז) **צַו** את אהרן וגומר (ויקרא ו, ב), מה עסקו של אהרן כאן? ישראל מקריבין ואהרן עיכב והכתוב אומר צו את אהרן והרי כתיב (במדבר כח, ב) צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאשי וכאן הוא אומר צו את אהרן (צו, ג). **החלוץ**: „המפרש מביא נוסחאות: עובד, עירב, נזכר ע״ש. אולי עיכב נשתבש מן εὔχομαι (beten) או ἴκω (bitten um Reinigung von einer Schuld) ויתכן לפי הענין״ עכ״ל. אמר מכ״בי: עיכב לא נשתבש כלל, אלא נתחלף אות קו״ף בכ״ף וצריך לגרוס: „עיקב״, ומובנו כמו עוקב אחר נואף (שבועות מז:) שפירושו: הולך אחר זולתו ומכין ומזמן לו מקום ונשים לניאוף, וכן נמי הכא: ישראל מקריבין ואהרן הולך על עקבותם ומזמין את ההקרבה כלומר הוא האמצעי בינם ובין הקב״ה[1])

ח) **למלך** שהיה משיא את בתו ונמצא בשושבינין שלו דבר זוהמא, אמר המלך: אם אני הורגו אני מעכב בשמחת בתי (אחרי ח). **החלוץ**: „המפרש, אשר יש בו מדה שאינה מדה והוא: ששגיאותיו קבועות בו במסמרים, שב אל טעותו ואומר: בפדר״כ: דבר של זינומיא, בוי״ר דבר של מצוה וכולי, כלם עשו עם המלה כרצונם. אולם אין ספק אצלי, שצ״ל זיטמייא כנוסחא אחרת, שהביא הערוך וכפירושו פשע של מיתה, והוא הנוסח העקרי ζήτημα ענין חקירה תביעה ועון וכולי עכ״ל. המלה היונית הזאת פתרונה (das Gesuchte, Frage, Aufgabe) ובתביעה והקירה בעלמא לא יתכן אמרו: אם א נ י ה ו ר ג ו אני מעכב וכולי, אלא ודאי הנוסח העקרי זינומיא = σίνομαι (rauben, plündern) ועל זה משפט מות״ עכ״ל. אמר מכ״בי: אלו לא נדע מראש, שֶׁמַּחֲלַת המאָדרע דבקה כמו בהמפרש כן גם בבעל החלוץ והיא: להראות לבני ברית את גדלם ואת ידם החזקה בידיעת לשון יוני, אז היינו מתפלאין על השתדלותם הבלתי טבעית, לישא וליתן על דבר פשוט שלפניהם ולהכנים בו ענין, שאינו מונח בהדבר בעצם, אלא שמורגש בו וטפל לו בלבד. המלה „זוהמא״ תורה על פי ההשאלה על החטא והפשע והעון יהיו גדולים או קטנים, לפי כשישיא אדם על עצמו איזו אשמה אז הוא מלוכלך במובן מוסרי, ולפיכך נאמר על בעלי חטא (ישעיה כח, ח) מלאו קיאה צואה (ירמיה ב, כב) נכתם עונך לפני (צפניה ג, א) מוראה ונגאלה, כמו שהוא גם דרך הלועז להשתמש במלה כדומה לה, היא המלה „Makel״ על פי שני מובנים כלומר במובן טבעי ובמובן על צד השאלה, ומשום כך בחר הרבות (וי״ר פ׳ כ) לומר: „דבר של שמצה״ והתנחומא — הנדפס לפני זמן רב — „דבר מקולקל״ במקום זוהמא. לא „שבולם עשו עם המלה כרצונם״, אלא הניחו המלה העקרית שלפנינו כמות שהיא והעתיקו רק ענינה או בהקפה (Umschreibung), כמו שעשו הרבות והתנחומא שזכרנו, או על ידי מלה נכריה כמו „לגומיא״ (במד״ר פ׳ ב) „זינומיא״ (פדר״כ אחרי קטז), כדי שידע הקורא או השומע מיד, שהכונה על כתם רוחני ולא על כתם טבעי, אבל לעולם כל הלשונות, שנוטים מן הנוסח שלפנינו, כולם בכלל זוהמא ואין באלו אלא מה שיש בזה; ואם כן, למה מקלקלין המפרש ובעל החלוץ את הנוסחא „זוהמא״ ולמה יאמר האחד: שצריך לעמוד במקומו „זיטמייא״, והשני: כי הנוסחא העקרית היא „זינומיא״??״ אך הלא זה דברי מקדם: מאָדרע היא באנשים האלה להתיהר בשער בת רבים בקנין שאינו שלהם, הוא ידיעת לשון יווני, וביותר שידיעתם בשפה זו

---

[1]) ערבוביא נפלה כאן בסדר המאמר וצריך קצת תקון. כך צריך לגרוס: „צו את אהרן וגומר. מה עסקו של אהרן כאן? הכתוב אומר צו את אהרן והרי כתיב צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאשי? אלא ישראל מקריבין ואהרן עוקב ולפיכך הוא אומר צו את אהרן;

קטנה ביותר משתמשין לטפל בה. רגע, אמנם רק רגע יפתוה על לבה לשמוע בקולם, אך על הרוב מְזַנֵּן אותה שלא כדרכה וישביבוה למעצבה בעל כרחה, באמרם אליה כמו המלך הבלהות (Erlkönig): „ואם לא תאבי ללכת לי ידי תושיע״, וכן עשו גם כאן עם מלת זוהמא כל אחד ואחד מהם באופן אחר, אך שניהם בחוסר טעם, שאין על עפר משלו.

ביעור מן החלוץ מחברת תשיעית.

פתיחה.

כאשר קרבתי אל המלאכה לטאטא במטאטא השמד את טיט היון, שבו הטיח בעל החלוץ את פני מאמרי חז״ל במחברת השנים עשר, אז שמחתי אלי גיל על הדבר, אשר זמתי לעשות, בראותי כבר ברוחי את הרושם, אשר יעשה מפעלי זה בלבב הנפתים והתועים אחרי יה״ש, כי תפקחנה עיניהם ויראו ויבושו מלכת עוד בדרך עקלתון זה, וכי, עם השגת תכלית זו, אנוח אחרי כן מעמלי ולא אהיה מוכרח לחרש פעם שנית את המלחמה; וכאשר צעדתי הלאה הלאה במלאכתי ובאתי סמוך לגמר פירושי על הדרשות ההלכיות, אז שמחתי עוד יותר בְּזָכְרִי, כי עוד מעט — אשלים את מלאכתי זו כולה ואניח עטי מידי, יען אחור ופנים אין עוד זכרון ליונים. אבל כמה נכזבה תוחלתי ואיך נאספה שמחתי בפתע פתאום! אחר סיום הדרשות ההלכיות, במחברת י״ב, קראתי שם בכתב מפורש: „כי נמצאו גם בהחלוץ, מחברת תשיעית, מאה והמשים ושש דרשות אגדיות ושמונה עשר דרשות הלכיות, שנדרשו מגדולי התנאים הקדמונים ומבחירי האמוראים הראשונים על פי דרך לשון יוני״, ועם זה נתאמת גם אצלי מאמר המלך שלמה: „ואחרית השמחה תוגה״. תחת אשר קויתי, כי אבוא אל המנוחה והמרגעה אחר גמר הביעור ממחברת השנים עשר, מצאתי עתה לפני עֲרֵמַת אשפה מחדש, אשר ביעורה גורם הפסד זמן ושמוש כשרון דעת הרבה. לא ידעתי, כי עוד טמונים לי צנים פחים על דרכי וכי אהיה מוכרח עוד כמלפנים, לכלות קוצים מכרם ולהכות שוטה הרם. אך מה היה לי לעשות? כבר החילותי להכין מטבח אל בעל החלוץ, ואיך יכלתי להשיב עתה ידי אחור? מקרב רוחי היה עולה קול באזני לאמר: „המתחיל במצוה צריך לגומרה! מלחמת מצוה פתחת נגד מסית ומדיח, ואם כן כַּלֵּה את אשר החילות לעשות ואל תרף! — שַׁבֵּר את מלתעות עַוָּל, אשר כל מגמתו להוריד כבוד ההלכה, ודכא לארץ נפשו מחדש, או טוב מזה, לך בעקבות ברוריא דביתהו דרבי מאיר (ברכות י.) והוה מתנהג על פי דעתה. קח את המאכלת ושחוט — לא את האויל, כי אם האולת, אשר בבוץ מתגוללת, את הטהור גועלת ואת הקדש מחללת! — קח הַמַּשְׂכֶּלֶת, לְעִמְקֵי שאול מְנַהֶלֶת, יען פתאים מַכְשֶׁלֶת, וְהַסִירָה מִמֶּמְשֶׁלֶת לבל תהי מסתוללת, אז תצא תועלת, כפולה ומכופלת, גם לתורה מתאבלת, אשר חכמה כוללת ורק פירוש שואלת!״ — — — עודני שומע את הקול מְדַבֵּר אלי, ואען ואומר לו: „משכני אחריך, ארוצה! — הנני! הנני! אם גם ראשי עלי כבד ועמודי גֵוִי ירופפו. לא אחוש על עמלי ורוחי לא תלאה תחת עול העבודה הקשה והחדשה, כי אם שמח וזריז אצא כבראשונה לפעולתי ואביא במשפט גם ההבלים, הנמצאים במחברת התשיעית של החלוץ, למען יהיה מעשה הביעור שָׁלֵם. כזאת, קורא יקר, דברה לשוני בחכי ואותה אשמור עתה לעשות, כאשר עיניך תחזינה אם תלך עמי על הדרך, אשר אני הולך בה עתה. זה החלי בעזרת השם יתברך!

א) **לא** תירא לביתה משלג כי כל ביתה לבוש שנים (משלי לא, כא), חזקיה אמר: משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש, ששה חדשים בחמה

וששה חדשים בצינה. בתחילה הקב״ה חכך והוא מכניסם בגיהנם והן אומרים זו היא גיהנם של הקב״ה, ואחר כך הוא מוציאן לשלג והן אומרים זו היא צינה של הקב״ה. בתחלה הן אומרים ווה ולבסוף הן אומרים ווי[1] הוא שדוד אומר: (תהלים מ, ב) „ויעלני מבור שאון מטיט היון", ממקום שאומר ווה וי; והיכן הן משלימין את נפשותיהן? יהודה ברבי אומר בשלג, הה״ד (שם סח, טו) בפרש שדי מלכים בה תשלג בצלמון. השלג הוא צלמונה שלהם (פדר״כ עשר תעשר, דף צז). החלוץ: „המפרש לא באר כלום רק כתב, שכך הנוסחא במדרש משלי (לא), אבל בתנחומא הגירסא צלמות שלהן, ועיין ערוך צלמות בשם הילמדנו. ובמדרש משלי (שם) פירש המפרש: והיכן הן משלימין את נפשותיהן, באיזה מאלו השנים הם מוסרין את נפשותיהן? צלמונה שלהן, צלמות ומסירת נפש שלהן, עיין בערוך צלמות עכ״ל, וכל הרואה בערוך (שם) יתפלא על המפרש הזה ועל מבאר הפסיקתא, שנגרר אחריו להסתייע ממנו, וזהו: כל ימות החול הרשעים נדונין ובשבת אינן נדונין, וכשהסדרים שולמים מלאך ששמו דומה, הממונה על הנשמות, בא ונוטל נשמתן הה״ד (איוב י, כב) ארץ וגומר צלמות ולא סדרים, מהו צלמות? צאו למות כבר שלמו סדרים עכ״ל, והוא המאמר, המובא בילקוט (כתובים רמז תתקו) בשם פסיקתא רבתי ובמדרש עשרת הדברות ובסדר המיוחס לר״ע (צד לא), וכל מבין יודה, כי אין לו ענין כלל למאמר שלפנינו. אך זה יוצא מדברי המפרשים, שפתרו צלמונה מענין צלמות, כאשר חשב גם מסדר התנחומא, ועל כן נוסח צלמות במקום צלמונה כאמור, ונמשכו אחר הבבלי, שאמר לדרשא אחריתא: „אל תקרי בצלמון אלא בצלמות" (ברכות טו:). ולדעתי הדורש בפסיקתא לא התכון לכך, כי דרש צלמון = ζηλήμων Gegenstand) des Strebens) ופירוש המאמר: השלג הוא צלמונה שלהן, כי יתאוו לבוא אל השלג יען שם משלימין את נפשותיהן ולא יוסיפו לדאבה עוד. וזו ראיה, כי נוסח הערוך: „בתחלה (כשמכניסין אותן לאש) אומרין ווי (יללה) ולבסוף (כשמכניסין אותן לשלג) הן אומרים ווה (שמחה)" הוא הנכון והמתוקן" עכ״ל. אמר מכ״בי: אפשר הוא, שיתפלא איש על דברי המפרש מדרש משלי ועל דברי מבאר הפסיקתא, לפי שאלה, אשר שפתם ברור ימללו על הרוב, יכלו להטוא לפעמים נגד השכל הישר; אבל שיתפלא איש על דברי רעיוני רוח, שהכביר פה בעל החלוץ מחדש, אי אפשר. כבר הורגלנו בהבליו כל כך, עד שאחת היא לנו אם יקום וישחק לפנינו בשטות אחת יותר או פחות, ולפיכך לא נתעכב עוד הרבה על הלומותיו, אלא נלך להתעסק בלי אריכות דברים בפירוש המאמר שלפנינו. שנים עשר חדש. בסדר עולם רבה (פרק שלישי) ילפינן להא מן הכתוב: „והיה מדי חדש בחדשו יבוא כל בשר וגומר" (ישעיה סו, כג־כד), ומדייק רש״י (שבת לג:) שמדכתיב "כל בשר" אף הנדונים לגיהנם במשמע. בחמה־בצינה. שיזדכו הרשעים ויתלבנו וְיִצָּרְפוּ בחום האש נזכר כמה וכמה פעמים בתנ״ך, אבל שהם נדונים גם בצינה הוא דבר חדש, שלא איתמר באורייתא בפירוש, אלא נרמז, לפי דברי הדורש דכאן, בפסוק תשלג בצלמון[2]. חכך. ענינו שחוק בארמית, שכך דרכו של הקב״ה להתנהג עם הרשעים. בשעה שיענישם הוא משחק כהיכא דתימא: „יושב בשמים ישחק

[1] נוסחת הערוך להיפך: בתחלה וכולי ווי ולבסוף וכולי ווה, כי ווי לשון צער, ווה לשון שמחה.

[2] באונגליון, מתתיהו יג, מב, מצינו רמז לדעה זו באמרו: „והשליכו אותם אל כבשן אש, שם יהיה בכי וקישקוש שנים", גם כן תחלה „בכי" או ווי ואחר כך „קישקוש שִׁנַּיִם" אוּ ווה.

ה׳ ילעג למו״ — אז ידבר אלימו באפו ובחרונו יבהלמו׳ (תהלים ב, ד־ה), וכן נמי הכא: מאחיד בשעה שמכניסם לגיהנם. מוציאן לשלג. אמרו חז״ל (ברכות טו:): „הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה מצננים לו גיהנם״ כלומר מיד ובלי עיכב בבואו לגיהנם, כדי שלא ירגיש כל כך את הכאב, המסובב מאש הגדולה; אבל ברשע פשוט, שלא קרא ולא דיקדק, הוא מוכרח לסבול תחלה את כובד היסורין במדורת אש ועצים הרבה ששה הדשים, ואחר כך, כשנתמרק כבר במקצת מחטאיו על ידי עונש חמור, מרויחין ומטיבין לו בששה חדשים הנותרים, נשמת ה׳ אינה בוערה עוד בתפתה כנחל גפרית (ישעיה ל, לג), אלא „מנשמת אל יתן קרח״ (איוב לז, י) ומצננין גם לו את הגיהנם, וזהו ענין תשלג בצלמון דכאן, וענין כל דברי הכתוב לפי דעת הדורש: „בפרש שדי מלכים בה״, כלומר אם פורסין את שמע, שכולל את השם „שדי״, אלה הנמלכים על לבם ומתהרטין על מעשיהם הרעים בגיהנם, אז „תשלג בצלמון״ מצננים להם את הצלמות. ווה־ווי. כשנרגיש כאב. הבא לנו מחמת חבורה בחרב וכויה באש או שאר דברים מזיקים, אז תצא מפינו לפרקים מלת הקריאה: „ווי״ (Wehe!), וכשקר לנו וְשַׂגִּיא מקרה דא לדא נקשן, מתרחשות שפתותינו בלי הפסק את ההברה: „ווה״ (Wah); ולפי זה, מאחר שהדורש מזכיר תחלה את החמה ואחר כך את הצינה, נכונה גירסת הערוך: „בתחלה הן אומרים „ווי״ ולבסוף הן אומרים „ווה״, שהרי האש מוציאה בכפיה מפינו את הקריאה: ווי! וְהַקָּרָה את הקריאה: ווה![1]). משלימין את נפשותיהן. תרגום תמים שלים, ובמובן זה לוקח הדורש את המלה „משלימין״ ואומר: היכן מגיעין הנדונין — שנזדככו כבר באש והכירו, שכל המתקוממים נגד הקב״ה אינו יוצא נקי מעונש — היכן מגיעין אל המדרגה להיות נפשותיהן תמימות מכל צד עם ה׳ אלהיהם? ומשיב: „בשלג״ כלומר כשיצונן להם הגיהנם, אז רואים גם כן, שרחמי ה׳ רבים ואינו קופץ באף רחמיו סלה[2]), ולפיכך

---

[1]) ווי וכן גם ווה הן הברות טבעיות אך בלתי מסודרות (natürliche, doch un- articulirte Laute) כלומר היותן מיוסדות בטבע ואינן כנגדה, אך אין להן מובן בעצם כמו למלות אחרות והן רק לסימנא בעלמא, לצייר בהן את מעמד הגוף או הנפש באין אֹמֶר ובאין מלה, הנותנת ענין שלם בעצם; ומן הברות כאלה, אשר רק בטבע ולא בהמצאות של מיסד הלשון יסודן, נתהוו כמה וכמה מלות בשפתנו הקדושה, שמתוכן נשמעת לפעמים ההברה הטבעית באותיותיה כולה ולפעמים רק מקצתה, ועל הרוב רק על ידי אות אחת מן האותיות, הכלולות בה. בהמלה „מקרקר״ (ישעיה כב, ה) נשמע את ההברה הטבעית „קַרְקְ״, שהקיר משמיע בשעת הריסתו ומפלתו, בשלמותה ר״ל בכל איתיותיה. בהמלה „פעמון״ נשמע את ההברה הטבעית רק על ידי שתי האותיות „פם״ והן הקול „בְּם בַּם״, שמשמיע הפעמון בשעה שדופקין ומקישין עליו, ובהמלה „שחט״ נשמע את ההברה הטבעית, שמשמיעה הבהמה מגרונה אחר השחיטה, על ידי אות אחת „חֲה״ כלומר אות החית, כמו שנשמע בהמלות „סועה — סער״ גם כן את ההברה הטבעית על ידי אות אחת „ס״ והיא הקול, שמשמיע הרוח החזק הנישף בזעף, ולא לחנם בחר גם מיסד לשון אשכנז להתחיל גם כן את שתי המלות „סועה — סער״ באות סמ״ך באמרו: Sausen, Sturm, מאחר שכל יושבי הארץ, יהיו מאיזו לשון שיהיו, שומעים באזניהם את שאון הרוח בקול „ס״. — הבאתי כאן רק איזו מלות לדוגמא, והאוהב בהתחקות באלה ילך ויתור הלאה וימצא עוד למרבה.

[2]) בתלמוד שלנו, סנהדרין קי ע׳ א, נדרש על הפסוק (במדבר כו, יא) ובני קרח לא מתו: „תאנא משום רבינו אמרו מקום נתבצר להם בגיהנם וישבו עליו ואמרו שירה״, ולדעתי אין ענין „נתבצר להם בגיהנם״ אלא שנצטנן להם הגיהנם. מדרכי האש הוא לְהָמֵם ולהתיך ולרכך את כל חומר קשה, ולהיפך מדרכי השלג הוא להקפיא ולהקריש ולהקשות את כל דבר הַנִּגָּר והנוזל, ולפי זה בגיהנם, שבו הכל מתמוגג ונמס על ידי אש הנוראה, נתבצר כלומר נתחזק ונקרש להם מקום ע״י הצינה, ומשום הכי לא מתו בני קרח. שרק כששלמו הסדרים, רק אז נשמע הקול: צאו למות!

נעשו עמו תמים; אך משום מה מצננים להם את הגיהנם? על השאלה הזאת משיב בדברי הכתוב: „בפרש שדי" כלומר כשפורסין את השמע, שבו כתוב: ה׳ אלהינו ה׳ אחד", מיד מצונן המקום, שנקרא צלמון או צלמות כמו שכבר פירשנו.

ב) **קריה** נאמנה (ישעיה א, כא), קרתא חדתא, קרתא מרבבתא. ר׳ פנחס בשם ר׳ אושעיא אמר ארבע מאות ושמונים בתי כנסיות היו בירושלם, וכל אחד ואחד יש בה בית ספר ובית תלמוד, בית ספר למקרא ובית תלמוד למשנה וכולי (פדר"כ איכה קכא:). החלוץ: „כתב המפרש: מרבבתא כן גם בכ"י פארמא, ובילקוט: מרכבתא ובכ"י אוקספורד מרבכתא, ופתרון המלה נעלם ממני גם כונת הענין מה שדורש כן על קריה נאמנה עכ"ל. אמנם אין לתמוה אם המפרש נבוך במאמר זה, כי הדורש העמיק דרכו לנתק מלה אחת עברית לשתים ולדרשן על פי הוראתן ביונית, דרך זר ומוזר עד היום, ואנכי אביא עוד כיוצא בזו בהמשך המאמר. הדורש חלק מלת נאמנה לשתים: נא מנה, ודרש נא = νέος (neu) מנה = νεοῦν (חנוך למוד) כלומר קרתא חדתא (נא) קרתא מרבבתא (מנה), כי מרבבתא פירוש כמו רבה תרגום של אומן, וכן טפחתי ורביתי, ועל זה נמשך היטב מאמרו של ר׳ פנחס ת"פ בתי כניסיות וכולי" עכ"ל. אמר מכ"בי: מלת חדתא היא תרגומה של חדשה, כי השי"ן והתי"ו מתחלפין בלשון ארמית, ולפי זה אי אפשר לתרגם נאמנה עם חדתא מאחר שענין ההתחדשות אינו מונח לעולם בהשרש „אמן", אלא צריכים אנו לגרוס „חרתא" ברי"ש במקום „חדתא" בדל"ית והכונה: קריה שיש לה קיום כאלו היא חרותה באבן, שכן מצינו את השרש „אמן" בהוראת נכון וחזק כמו (ישעיה כב, כג) ותקעתיו יתד במקום נאמן. ואעידה לי עד נאמן, שהשערתי זו נכונה ואמתית. אותו הנביא שקורא כאן את בת ציון „קריה נאמנה", אומר עליה במקום אחר (ישעיה מט, טז) הן על כפים חוקתיך חומתיך נגדי תמיד; ומאחר שאין פה אל הקריאה „כַּפַּיִם" מובן כלל, לא במובן ידים ולא במובן שמים, בודאי אנו צריכין לקרות במקומה „כֵּפִּים" כלומר על סלעים חקותיך או חֲרַתִּיךְ.

ג) **אביר** ישראל (ישעיה א, כד), א"ר תנחום בר חנילאי תוקפיהון דישראל, ורבנן אמרי אבר ישראל לפני האומות (פדר"כ איכה קכג.). החלוץ: „רבנן דרשו אביר = ὑπέρ כלומר מגן ישראל לפני אומות העולם כפי שמוש מלה זו ביונית". עכ"ל. אמר מכ"בי: ר׳ תנחום דורש „אביר" כשם תואר זכר לחזק ומתאר בו את השם יתברך, שיש לו חוזק או תוקף; ורבנן פותרים אותו כשם עצם זכר לכנף עוף כמו אבר כיונה (תהלים נה, ז) והכונה: שהקב"ה ישא את ישראל על אברתו ויסך להם גם כן באברתו לפני האומות.

ד) **ויקרא** גם פרעה (שמות ז, יא), ויקרא פרעה אין כתיב כאן אלא ויקרא גם פרעה. אמר ר׳ לוי: שקרא לאשתו ואמר לה ראי היאך באו היהודים לשתק בי. מנין? שנאמר (בראשית ג, ו) ותתן גם לאישה (ילקוט תורה רמז קפ). החלוץ: „אין ספק, כי דרש בשני כתובים הללו מלת גם = γάμος (Ehefrau) עכ"ל. אמר מכ"בי: יתורא דגם הניע את הדורש לדרשה זו, שמיוסדת על השקפת העמים העתיקים בבחינת האיש והאשה. את האיש הם רואים כמבחר ועיקר הבריאה, שבשבילו נעשה הכל והארץ עומדת בצביונה, ואת האשה רק כדבר טפל לו וקל הערך, שבלעדה לא היה חסר מן שלימות הבריאה לא כלום ולא מידי, ולפיכך קראה אותה התורה רק „עזר כנגדו" וההמון קורא אותה „גם", כלומר מה שטפל לדבר אחר ואינו כל כך עיקר, ובל"א כך תרגומו: und man

berief das „Auch“ (nämlich die Frau) des Pharao, die Weisen und Zauberer u. s. w.

ה) **וחלק** שללך בקרבך (זכריה יד, א), אמר ר׳ פנחס בר חמא הכהן: מהו שללך? ביזתך. מהו שללך? שליך ולא שליך. מפני שבשעה שעלו אומות העולם לירושלם והחריבוה, התחילו כל ממונם של ישראל להריק וכולי. ואחר כך הפכו כל כלי בית המקדש ולא הניחו שם כלל אלא לקחו הכל וכולי. אמר להם הקב״ה אין אתם מפסידים, אלא עלי להביא זהב שנאמר (ישעיה ס, יז) תחת הנחשת וגומר. אמרו לו ישראל: רבונו של עולם ואם עולים ועושים עמנו מלחמה ונוטלין מה שיש לנו, מה הנאה יש לנו? אמר להם הקב״ה: חייכם! לא תהיה עוד מלחמה שנאמר שם ב, ד) וכתתו וגומר (פדר״כ פסקא אחריתא דסוכות קפז). החלוץ: „כתב המפרש: מהו שללך כו׳ הדברים האלה סתומים הם, ואולי צ״ל שלך ולא שלהם ודורש שללך ב׳ מלות של לך, וכונת הדורש: כל השלל, ששללו ממך ישיבו לך עתה כמו שמפרש והולך עכ״ל. פירושו זה אין לו רגלים ובטל מאליו. ולדעתי דרש מלת שללך שליך (כבנוסח), הא׳ מן σφάλλω (בזה, שלל) והב׳ ἐξαλλαγή (תמורה וחלוף) או ἡ ἀλλαγή = ἐπαλλαγή (תמורתו) ומפרש כונתו והולך, רק שללך, אשר שללו ממך, יחלקו אבל לא את תמורתו, שאני משיב לך זהב תחת הנחשת וכסף תחת הברזל, ואם כן לא תפסידו, כי אם תרויחו עוד. ומאד עולה יפה המשך המאמר: א״ל ישראל רבש״ע אם עולין ועושין מלחמה ונוטלין ממנו (גם התמורה) מה הנאה יש לנו וכולי והוא מבואר מעצמו“ עכ״ל. אמר מכ״בי: מה שאומר המפרש: „הדברים האלה סתומים הם“, מתייחס רק על המלות „שליך ולא שליך, ולא על המאמר כולו; שהרי אם נחזיק בפירושו: „דרש שללך ב׳ מלות של — לך“ ונשתדל לברר את ההיפרש, שבין השאלה הראשונה להשאלה השניה „מהו שללך“, אז יתחייב לנו מה שהיה מן הראוי אל המפרש להוסיף על דבריו, אם היה חפץ להוציא ענין ברור ושלם בכל בחינה. ננסה נא לנתח את ראש המאמר ולהראות את הענין, הצפון בו, כדי שיהיה נכנס באזן הקורא בקלות כמו שאר הדברים, הבאים אחריו. — ביזתך. הדורש שואל תחלה: מה ענינה של המלה „שללך“? ומבארה על ידי מלה אחרת, שדומה בענין למלת „שללך“ לגמרי ותורה על דבר, שלקח המנצח בחזקה מן המנוצח. שליך ולא שליך. אחר ביאור מלת שללך ע״י מלה אחרת שוה לה בענין, מוסיף הדורש לשאול פעם שנית. מהו שללך כלומר איך שייך להשתמש כאן במלה זו כלפי ישראל, הלא הם המנוצחים, שהרי נלכדה העיר ונשסו הבתים (זכריה יד, ב), ואם כן לא הם עשו שלל אלא הגוים, שנאספו אל ירושלם למלחמה? ועל שאלה שנית זו משיב: (קרי ביה) שַׁל לְךָ ולא שְׁלָלֶךָ (כך צריך לגרוס) כלומר מה שֶׁשָּׁל או שלף והפשיט ממך האויב (של מלשון של נעליך מעל רגליך, שמות ג׳ ה) יחולק בקרבך, וענין זה מתאים עם מה שנזכר בתר הכי: „התחילו להריק כל ממונם של ישראל“ — „נוטלין כל מה שיש לנו“.

ו) **ויטע** אשל בבאר שבע (בראשית כא, לג), אמר ריש לקיש מלמד שעשה פרדס ונטע בו כל מיני מגדים. ר׳ יהודה ור׳ נחמיה. חד אמר פרדס חד אמר פונדק. בשלמא למ״ד פרדס היינו דכתיב ויטע אלא למ״ד פונדק מאי ויטע? כדכתיב (דניאל יא, מה) ויטע אהלי אפדנו וגומר. ויקרא שם בשם ה׳ אל עולם, אמר ריש לקיש אל תיקרי ויקרא אלא ויקריא מלמד שהקריא אברהם אבינו לשמו של הקב״ה בפה כל עובר ושב. כיצד? לאחר שאכלו ושתו עמדו לברכו, אמר להם: וכי משלי אכלתם? משל אלהי עולם אכלתם, הודו ושבחו למי שאמר והיה העולם (סוטה יו״ד). החלוץ: „מה ענין אשל לפונדק? כי מה שאמרו, כי אשל נוטריקון אבילה

שתיה לויה, אינו ראוי לשום עין עליו. אמנם אין ספק, כי דרש אשל = ἀσαλία (מנוחה ומרגעה) כלומר כי הכין מקום מנוחה (פונדק) לעוברים ושבים (ראה אדר״נ פ׳ ז) כאשר דרשו גם על ויתן את פני העיר, שהיה מעמיד אטליסין ומוכר בזול (ירושלמי שביעית ריש פ׳ ט ובבלי שבת דף לג :״[1]) עכ״ל. אמר מכ״בי: בלי עמל ובלי יגיעה ורק על ידי רמאות ואחיזת עינים משתדל בעל החלוץ לקנות לו שם וכבוד בין העוסקים בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה. מעשה ידיו להתפאר (sein Kunststück) הוא, שעוקר מאמר קצר מתוך מאמר ארוך, מבלי להביט על מה לפנים ומה לאחור ועל מה למעלה ומה למטה כלומר על איזה דבר צדדי, שעל ידו נוכל להפיץ אור על פני המאמר כולו. די לו אם ימצא מלה יונית, שדומה בהברתה (im Laut) אל מלה עברית או תלמודית, שעליה פרש מצודתו; ואם רק שתיהן שוות בבחינה זו, אז יגירֵהֶן מיד בחרמו ויעשה אותן גם שוות בענין בלי שום פקפוק וחשש. מובן מעצמו, כי גדולה התקלה, שתצא ממעשה כזה, וכי אין לשער כמה עצומים הרוגיה. „אשל = אַסַאלִיאַ — פונדק״ יתן צלצול נעים באזני חלושי דעת ומצודד נפשות אלה, המתרשלים לרדת לעומקו של דבר, וְשִׁווי צלצול זה פשה יפשה כנגע צרעת בלבם ויוציא מפיהם את הקריאה הַנִּלְהֶבֶת: האח! האח! כל יקר ראתה עינינו בהמציאה הגדולה, שהושיט לנו בעל החלוץ הפעם, ולכן נלכה גם אנחנו בעקבותיו, ואת אשר ראינו כי עשה נמהר ונעשה כמוהו!״ עודנו הדבר בפיהם והנה — המשחית יוצא, יגלה פנים בתורה שלא כהלכה ואינו מבחין בין טוב לרע. נתפרדה הרצועה ונתפרדה החבילה! עדת הכלבים נִשְׁלַחַת — והיא סוחבת כל נתח טוב בטיט חוצות! קול המסורת יֵאָלֵם וקול הנאה והיופי לא נשמע, כי אם כל זר ותפל, אשר ברוח טמאה יסודם, יגיעו למלוכה. ומי זה הסב את לב הנפתים האלה אחורנית ויהי בעכרם? הלא לנגד עינינו עומד השטן, זה שור הבור, הריק והנבוב והנעור מתורה ומחכמה; ואם לא נשים מעצור אל הוללות רעה זו ולא נקרא אל מלאך המשחית: הרף! יתכן להיות, שנשמע בזמן קרוב טעם לקריאת השם „אבן האזל״ (ש״א כ, יט) על אופן זה: יהונתן היה שוטה, שקבע ויעַד לדוד אצל האבן בשדה כלומר במקום הפקר, שבו היה יכול כל עובר ושב לראותו ולגלות אחרי כן את אזן המלך על הדבר; ולפי שקורין בלשון אשכנז את איש בער באין הבין „עֶזֶל״ (Esel) כלומר חמור, לפיכך מציין כותב הספר שמואל את האבן בשם „אבן האזל״ כלומר אבן של השוטה יהונתן, הדומה לחמור. כזאת וכזאת נשמע בקרוב מפי הַמְּגַלֶּה תעלומות חכמה החדש והמשלח אותן על פני חוצות למשיבת נפש של כל אוהב מדע; ומדוע לא יהיה מורשה לעשות כן? הלא החקירה „אזל = עזל — חמור״ דומה ממש אל החקירה „אשל = אַזִיל — פונדק״ כביצה אל חברתה? אם שור הבור גִּלָּה את מקור חקירה כזו ותישר בעיני הקוראים, למה לא יפתח איש בור חדש מקור אחר כדומה לזה, בפרט מאחר שבעל החלוץ מזרז פעמים אין מספר את הרצים לפניו וְהַמְּלַוִּים אותו (seine Trabanten) להתדבק במדותיו ולאחוז גם המה את חבל המאַדרע בידם?? אבל נניח את ההתולים ונפנה אל ענין המאמר שלפנינו באמת ובתמים, אל ענין המאמר כמו שהעתקתיהו אנכי לפניך, קורא יקר, בשלמות, ולא כמו שעשה יה״ש, שהעתיק רק את המלות: „ר״י ור״נ. חד אמר פרדס וחד אמר פונדק״ ותו לא; כי אם נעיין בו היטב, אז מדידיה אנא ממטי ליה רצוני לומר אז

[1]) מה שמציין בעל החלוץ, שהלשון „שהיה מעמיד אטליסין ומוכר בזול״ נמצא בירושלמי שביעית ובבבלי שבת, אינו נכון, כי לשון זה נמצא רק בבראשית רבה, פרשה עט, ולא במקום אחר.

אשיב לשור מן המאמר עצמו במסכת סוטה, מן המקום שבחר להיות בעוזריו נגד דעת האומרים, שאשל הוא נוטריקן. כך כתוב שם מפורש: „למ"ד פונדק מאי ויטע? כדכתיב ויטע אהלי אפדנו", ומדברים האלה אנו למדין, שאם גם השואל לא ידע שייכות ויטע לפונדק, מכל מקום ר' נחמיה ידע, שאצל אהל שכיח לשון ויטע, ומשום הכי היה אומר: שטעם ויטע אשל הוא כמו ויטע אהל או ויטע פונדק. ואלו הוה אמר הקרא „ויהי אשל בבאר שבע" ולא „ויטע", לא היה עולה מעולם על דעת ר' נחמיה לומר, שאשל הוא פונדק אף על פי שקורין למקום מנוחה „אַסַאלִיא" בלשון יונית, ואפשר או ודאי לא היה יודע ר' נחמיה את שפה זו כלל ולא היה יכול אם כן גם להקיש מלשון אחת על לשון אחרת. הדברים האלה, שהצעתי פה לפניך קורא יקר, נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת, אך ישיגו עוד חיזוק יותר אם נשים עין על דברי הכתוב: „ושאול יושב בגבעה תחת האשל ברמה" (ש"א כב, ו), שעליו דרש רבי עזריה בשם ר' יהודה בר סימון (ב"ר פ' נד): „אשל סנהדרין" (כלומר אשלי רברבי, כפירוש בעל נזר הקדש, וכאלו הוה אמר פרדס מלא אילנות) ולא נדרש עליו בכהאי גוונא כמו במאמר שלפנינו: חד אמר פרדס וחד אמר פונדק; והטעם: לפי שלא כתוב „תחת האשל הנטוע", שאלו הוה כתוב כך, הוה משמע הכי ומשמע הכי, השתא דקאמר „האשל" סתם אינו אלא אילנות או פרדס גרידא[1]).

ז) תָנֵי דבי ישמעאל: זה אלי ואנוהו, (שמות טו, ב), וכי אפשר לאדם לנוות את בוראו? אלא אנווה לפניו במצות. אעשה לפניו לולב נאה סוכה

[2]) אחר שפסלתי את המטבע המזויפת, שרצה בעל החלוץ להוציא במקום המטבע, שטבעו חז"ל והראיתי לְמַדַי, שאין זכר ללשון יונית במלת אשל, אעיר כאן בקצרה על ארות דבריו: „כי מה שאמרו, כי אשל הוא נוטריקן אכילה שתיה לויה, אינו ראוי לשום עין עליו", אעיר כדי להוכיח, שהאיש הזה שִׁלַּח כבר לא לבד את רסן היראה, כי אם גם את רסן הנימוס והדרך ארץ מפניו. אלו היו אמרי דרשנים חדשים, מקרוב באו. שאשל הוא נוטריקן, אז היינו יכולים להתעלם מן דרך הבזיון, שבו מתנהג יה"ש עמהם והחרשנו, לפי שאין הדרך היום לדרוש נוטריקון: אבל מה נעשה ביום שהוא ידבר עתק נגד דרשנים מן ימי קדם ופוגע בכבודם באין מעצור? אם גם לא נריב עמו ולא נכהו חרמה על ארות הדבר הזה, מכל מקום לא נכון לעשות עצמנו כאלו לא היינו שומעים את קולו אי כאלו אנו רוצים לשתוק לגדופיו מכל וכל, וזאת נעשה פה ולא יותר. כי אשל הוא נוטריקן אין אנו שומעים מתמול שלשום, כי אם מימות עולם ומשנות דור ודור. פעם נזכר נוטריקן זה בפירוש כמו במדרש תהלים מזמור קי: „ויטע אשל בבאר שבע, אמר ר' אלעזר מהו אשל? **א**כילה, **ש**תיה, **ל**ויה", ואחריו נגרר רש"י בפירושו על המאמר בסוטה, ופעם נתגלה רק ברמז כמו במאמר שלפנינו בהמלות: מלמד שהקריא אברהם אבינו לשמו של הקב"ה (אדֹנָי **ש**מו **ל**עולם) בפה כל עובר ושב" יכן בהמלות: **א**כלתם **ש**בחו **ל**מי וכולי," כמו שהוא נרמז גם בב"ר (פרשה נד): „ויטע אשל בבאר שבע וגומר, רבי יהודה ורבי נחמיה. רבי יהודה אמר אשל פרדס, שאל מה תשאל תאנים וענבים ורמונים. רבי נחמיה אמר אשל פרדס, שאל מה תשאל עגולא קיפר חמר כיעין", שמדברי שניהם מוכח בהדיא, שגם שניהם דרשי מלת „אשל" נוטריקון: אוית **ש**אל **ל**ך; ומה שמוסיף עוד רבי נחמיה לומר: אברהם היה מקבל את העוברים ואת השבים, ומשהוו איכלין ושותין אמר לון בריכו והון אומרין מה נימר ואמר להון בריך אל עולם שאכלנו משלו" עולה בקנה אחד עם הנוטריקון: **א**כלתם **ש**בחו **ל**מי, שבמסכת סוטה. קנצי למלין! — חכמינו ז"ל לא היו רואין את מהות הפרדס או הפונדק, שיוצאת מן המלות „ויטע אשל", בעיקר הדבר, אלא רק כטפל, מאחר שנזכר כבר בריש הפרשה בהרחבה, שאברהם היה מכנים אורחים. התכלית האחת: שמתוך הכנסת אורחים והזמנתן לסעודה נתפרסם שמו של הקב"ה, היא לבדה היתה אצלם לראש פנה, ומשום הכי נראה, שהחזיקו גם כן בהכלל הידוע: „אם אין ענינו לכאן תנהו לענין אחר" והשתמשו במלת „אשל" לצורך נוטריקון; ואם הדבר כן איך נעיז פנינו ונאמר; „כי מה שאמרו אשל נוטריקון אכילה שתיה לויה אין ראוי לשום עין עליו?" הלא אם יראה התרוממית אין כאן יראת הכבוד יש כאן, והיא תצוה לכל בעל נימוס: לכבד את כל דבר אשר שיבה זרקה בו.

נאה שופר נאה ציצית נאה תפילין נאין. אבא שאול אומר: אדמה לו, מהו חנון ורחום אף את תהא חנון ורחום (ירוש׳ ריש פיאה). החלוק: „פירש״י (במסכת שבת דף קלג עמוד ב) „ואנוהו = אני והוא, אעשה עצמי כמותו לידבק בדרכיו״. ובעל יפ״מ פירש לשון נוי, כי בהדמותו לו יתכבד ויתפאר השם ב״ה בישראל. ולדעתי דרש אבא שאול אנוהו = ἐνάγομαι (ich nehme mir Veranlassung, Anregung) כלומר אשתדל להדמות לו בדרכיו. ור׳ יוסי הגלילי, שאומר: ניינו ושבחו להקב״ה (מכילתא בשלח, פרשה ג) דרש אנוהו = ניינו = (αἰνεῖν) αἰνέω (״loben) עכ״ל. אמר מכ״בי: דברי דבי ישמעאל אינן צריכים ביאור, לא באמצעית לשון עברית ולא באמצעית לשון יונית, שהרי הם בעצמם אומרים: שאין ענין אנוהו לשון יישוב, אלא לשון נוי ויופי כמו (ש״הש א, ה) שחורה אני ונאוה; ודברי אבא שאול מפורשים על צד היותר טוב אם נלך בעקבות רש״י ונאמר, שדרש נוטריקון: ואנוהו = ואני — והוא כלומר אני אשר הוא, כי ענין הוי״ו האמצעית הוא אשר כמו (בראשית מט, כד) מאל אביך ויעזרך ואל שדי ויברכך, שפירושו: אשר יעזרך, אשר יברכך. אך מה שנוגע למלת „ניינו״ במכילתא, לדעתי באה היו״ד במקום אל״ף (שכן דרך הארמי והתלמודי לשים לפעמים אות יו״ד במקום אות אל״ף כמו „יסור, שיול, שייר״ תחת אסור, שְׁאוֹל, שְׁאָר״) והנו״ן האמצעית היא טעות וצריך לבוא במקומה אות וי״ו, ולפי זה הכונה: „וְנַאֲוּו״ כלומר ופארו ושבחו.

ח) **ארבעה** הם שיצאו להם מוניטין בעולם, אברהם (בראשית יב, ב) ואעשך לגוי גדול, יצא לו מוניטין וכולי. יהושע (יהושע ו, כז) ויהי שמעו בכל הארץ, יצא וכולי. דוד (ד״הא יד, יז) ויצא שם דוד בכל הארצות, יצא לו וכולי. מרדכי (אסתר ט, ד) ושמעו הולך בכל המדינות, יצא לו מוניטין (ב״ר פ׳ לט). החלוק: „הא דאברהם יצא לו מוניטין מסיפיה דקרא: ואגדלה שמך קדריש, והדורש הבין שם גם שמע = σῆμα (״Zeichen, Abzeichen) עכ״ל. אמר מכ״בי: אם גם ריבוי דברים אין כאן, על כל פנים יש כאן שטות, כי להבין ענין המאמר הקל הזה אין מן הצורך ללשון יונית כלל. — ענין מוניטין הוא מטבע כידוע; ולפי שעל המטבע חקוקה צורת המלך והיא כאלו אמריה תאמר לכל המסתכל בה: ראה! זאת היא צורת המושל, אשר שמו ושמעו יוצא והולך בכל הארצות והמדינות, לפיכך השתמשו לומר גם על איש, שאינו מלך אבל שמו מגודל ויוצא ושמעו הולך בכל הארצות והמדינות, שיצא לו מוניטין בעולם. גם לך יה״ש, אחר אשר קבעתי את צורתך המנוולת לדורות, גם לך יצא מוניטין בעולם.

ט) **ושמר** רגלך מלכד (משלי ג, כו), ר׳ דוסא אמר מן ההורייה ורבנן אמרי מן העברה ור׳ לוי אמר מן המזיקין (ירוש׳ פיאה פ׳ א, ה׳ ב). החלוק: „המפרשים נדחקו מאד, ולדעתי שלשתם מלת „לכד״ דרשו. ר׳ דוסא = λογίδιον (Lehrsatz, Ausspruch) רבנן = λαικάς-άδος (מנאפת, זונה) ור׳ לוי = λυκιδεύς (זאב) כלומר מחיות רעות המזיקין״ עכ״ל. אמר מכ״בי: שלושה הדרשנים ילפי להון מאסמכתא. ר׳ דוסא קורא את ההורייה „לכד״ שנאמר (שופטים א, יג) וילכדה עתניאל בן קנז, ודרשו עליה: (תמורה טז.) „אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגזירות שוות ודיקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה ואף על פי כן החזירן עתניאל בן קנז מתוך פילפולו״. אך משום שבעקב ההוראה כרוכה לפעמים קילקול כדאמר רב (ביצה טז:) „תחלת הוראה דהאי צורבא מרבנן לקלקולא״ ולפעמים אפילו סכנה, שהרי „מי שגַס לבו בהוראה הוא שוטה רשע וגס רוח״ (אבות פ׳ ד, מ׳ ז), לפיכך אומר ר׳ דוסא: „השם ישמרך מן ההורייה״, שעל ידי כך לא תבוא לא לכלל קלקול ולא לכלל סכנה. רבנן

ילפי להון עבירה מן הקרא „וחוטא ילכד" (קהלת ז, כו), ור' לוי אסמכיה מזיקן אקרא דאיוב (יח, י) „מלכדתו עלי נתיב", שבתריה כתיב מיד: „סביב בעתוהו בלהות" והן המזיקין.

י) **בארץ** שנער (בראשית יא, ב) זו בבל. למה נקרא שמה שנער? אמר ר"ל: ששם ננערו מתי דור המבול וכולי. ד"א שהם מתים בתשנוק, בלא נר ובלא מרחץ (ב"ר פ' לז). **החלוץ**: „כתב היפ"מ: מה שכתב בלא נר ובלא מרחץ, אפשר שנר ומרחץ קשים לחולי נכפה (שהיינו תשנוק לדעתו) ע"כ וכן פירש הרא"פ, והמ"כ הביא פירוש המיוחס לרש"י: בלא נר, שאין שמן מצוי בבבל, ובלא מרחץ, מחוסר עצים ע"כ. סוף סוף מה לשנער עם הדרש בלא נר ובלא מרחץ? אולם אין ספק, כי דרש מלת „שנער" על פי מלות רומיות בשתים = sine aura (בלי אור) גם = sine arum (בלי מרחץ). וענין זה נוסד באמת על דת הפרסים הקדמונים, כי האור והמים מיטמאין במת" עכ"ל. אמר **מכ"בי**: אלו הייתי מבקש אחר חדודים, התלוים בשערה, כמו בעל החלוץ, הייתי אומר: שמלת „שנער" מורכבת מן „שָׁם אֵין עֵר", ומובן „ער" הוא או מלשון ולבי ער (ש"הש ה, ב) כלומר שם אין מְקִ"ז מחוסר נר להאיר בו את הלילה, או מובנו מלשון ותער כדה (בראשית כד, כ) כלומר אין שם מי ששופך מים על עצמו במרחץ, לפי שאין ידו משגת לשלם את דמי הרחיצה. אך מאחר שאיני מסתפק בהשערות רזות ודלות כמו אלה, אלא אשתדל בהפך למצוא תמיד טעם לכל דבר בדעה או השקפה, שבהן היו נוהגין מקדם בבחינת הדבר הנזכר, משום הכי אציע כאן מה שמצאתי בדברי חז"ל על אדות הנר והמרחץ, ואז יבין הקורא בקלות למה הכנים הדורש את שניהם במלת „שנער". — בעוד שריש לקיש והדורש השני פותרים את השרש „נער" כפשוטו לשון הֲרָקָה כמו חצני נערתי (נחמיה ה, יג) משתמש בו הדורש השלישי על פי הַשְּׁאָלָה, לרמז על ידו את המחסור והעוני, וההוראה המושאלת הזאת לא תסור מן ההוראה הפשוטית אפילו כמלא נימא, שהרי מי שהוא איש מחסור גם כיסו ושקו רקים מכסף. ועתה נשימה נא עין על תולדות המחסור. בין שאר דברים, שאין העני זוכה להגיע אליהם מחמת עניו, יש שני דברים הללו — נר ומרחץ. את שניהם הוא צריך להנאתו, ומשניהם הוא מוכרח להסר את נפשו, ושפיר אם כן אמרו חז"ל: ובחוסר כל (דברים כח, מח), בלא נר" (נדרים מא.) „ותזנח משלום נפשי נשיתי טובה (איכה ג, יז), מאי ותזנח משלום נפשי? זו הדלקת נר בשבת. נשיתי טובה, זו בית המרחץ" (שבת כה:). מכל האמור עד כאן תדע ותבין, כי הדורש שלפנינו פתר מלת „שנער" על אופן זה: למה נקרא שמה שנער? שננערו מנכסיהם ולפיכך הולכים וכלים בצוקה (תרגום צרה וצוקה עקת ושינוקא, ישעיה ל, ו) בלא נר ובלא מרחץ.

יא) **מאימתי** קטני ישראל חיין (לעו"הב)? ר' חייא רובה ור' שמעון ברבי. חד אמר משיוולדו וחד אמר משידברו. מאן דאמר משיוולדו, יבואו ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה (תהלים כב, לב) ומאן דאמר וכולי. תמן אמרי משימולו (שם פח, טז) נשאתי אימיך אפונה (ירוש' שביעית פ' ד, ה' ח). **החלוץ**: „פירש"י: רישיה דקרא עני אני וגוע מנוער אף על פי שאני עני גויעתי חשובה גויעה וראוי לומר עלי ויגוע ויאסף כלומר שזוכה אני לעו"הב כצדיקים, ומאימתי? משעה שאני נושא אימיך, ופחדך אפונה מתגלגלת ושכונה עלי והיינו מילה שבבשרי, שישראל משמרים מאימתו של הקב"ה, אפונה מלשון אופן עכ"ל. והיפ"מ דוחה פירושו ומפרש: אע"פי שעני אני וגוע מנוער, כי מתי בנערותי מאחר שנשאתי אימיך דהיינו מילה שיש בה אימת סכנה, אפונה פירוש: אתגלגל שאחזור ואבוא לעתיד לבוא כגלגל שחוזר ובא, ע"כ — ושני הפירושים

זרים ורחוקים. ולדעתי דרש הדורש דתמן אימיך = ἀμυχή (Schramme, Riss במובן פריעה) או = αἷμα (דם, כלומר דם ברית) ואפונה = ἐπεῖναι (zukünftig sein) ושעור המאמר הוא: נשאתי אימיך (מלו אותי) ואשוב ואחיה לעתיד לבוא" עכ"ל. אמר מכ"בי: הראיה על שימולו מן הפסוק „נשאתי אימיך אפונה" תתברר לנו, אם נשים עין על מה שדרשו חז"ל בענין מילה במקום אחר: תניא רבי אומר וכולי אברהם אבינו לא נקרא תמים אלא על שם מילה וכולי. אמר רב יהודה אמר רב בשעה שאמר לו הקב"ה לאברהם אבינו „התהלך לפני והיה תמים" אחזתו רעדה" (נדרים לב.), ודברים אלו מוכיחים אם כן בהדיא, שמילה ואימה או אחיזת רעדה מחוברות אשה אל אחותה ולא תתפרדנה; ומה שנוגע לענין מלת „אפונה", ימצא פירושו בדרשה זו: „ויפול אברהם על פניו (בראשית יז, יז), עד שלא מל, כל זמן שהיתה השכינה מדברת עמו היה נופל, משמל היה מסיח עמו והיה עומד שנאמר (שם יח, כב) ואברהם עודנו עומד לפני ה' (תנחומא לך). מן המאמר הראשון יצא לנו, שהתמימות או המילה גורמת אימה או אחיזת רעדה, ומן המאמר השני: שהיא גורמת גם כן אל המל, שיזכה לראות את השם פנים אל פנים, ומי שאינו נימול צריך ליפול על פניו והוה נראה כאלו אין לו פנים כלל; ולפי ענין שני המאמרים האלה אומר כאן הדורש: נשאתי אימיך כלומר משעה שאשא בגופי האות התמימות, שמסבב אימה, אפונה כלומר נעשה לי פנים ואני ממתים ידך, אשר חלקם בחיים ואשר בצדק יחזו פניך בהקיץ תמונתך (תהלים יז, יד־טו).

יב) **אלה** שני בני היצהר העומדים על אדון כל הארץ (זכריה ד, יד), ר' אבהו אמר איתפלגון רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש. חד אמר אילו שהן באין בטרוניא לפני הקב"ה, וחרנה אמר אילו שהן באין מכח מצות ומעשים טובים לפני הקב"ה (ירוש' מעשר שני פ' ה, ה' ח). החלוץ: „כתב היפ"מ: יש לתמוה. בשלמא למ"ד אלו שבאין מכח המצות ניחא דקרינהו בני היצהר, אבל למ"ד שבאין בטרוניא מאי טעמא בני היצהר כולי ונדחק מאד. אולם לא מיתמנעי רבנן למדרש בין ה"א לחי"ת (כאשר אמרו שם באותו פרק, הלכה ג) ושני הדרשנים דרשו יצהר = ἰσχυρός, ἰσχυρόω (hart, starrsinnig, kräftig, fest) והמבין יבין, או נאמר כי הדורש הראשון דרש יצהר = αἰσχρός ("unanständig) עכ"ל. אמר מב"בי: זה דרך כסל לבעל החלוץ, מתחלת ועד סוף ביאוריו על מאמרי חז"ל, לדרוך תמיד בדרך הכבושה לפניו מן מפרש קדמון אחד ולהתלות באילן גדול זה בבחינת ענין הפירוש ולנטות ממנו רק בזה, שבעוד רוח היהודית דיבר בהמפרש הקדמון, ישגה הוא בזרה ומבאר דעתו של המפרש על פי לשון יוני. אם עולה בידו להשוות מלה עברית או תלמודית עם מלה יוונית, די לו בזה; אבל לבחון ולבקר אם כנים דברי המפרש או לא ולפלס, בפן השני, נתיב חדש לצורך ביאור דברי הדורש, זאת לא יעלה מעולם על דעת יה"ש; ובדרך זה בחר גם עתה, בלכתו אחר דעת היפ"מ וסובר, ששני הדורשין איתפלגון במובן מלת „יצהר" ולא זכר, שכשל עוזר ונפל עזור. — לא על מלת „יצהר" קאית הדרשה, כי אם על שתי המלות „העומדים על" כמו שנוכיח. — בסגנון הלשון „עומד על" משתמש הקרא כמו לרעה כך לטובה. לרעה: ואעמוד עליו ואמותתהו (ש"ב א, י) ושטן יעמוד על ימינו (תהלים קט, ו); ולטובה: כל העומדים עליו (שופטים ג, יט) ויעמדו על עמדם (ד"הב ל, טז), וכל אחד ואחד משני הדורשים שלפנינו הניח אחת משתי הכונות של סגנון הלשון „עומד על" ליסוד דרושו. רב אבהו אומר. כי מאחר שאצל קרח ועדתו, שהם בני יצהר, כתוב: הנועדים על ה' (במדבר טז, יא) ושהוא

אחד כאלו הוה כתוב: העומדים על ה׳, אם כן משמעות הלשון „העומדים על אדון כל הארץ״ היא לרעה והם אלו, שבאין בטרוניא לפני הקב״ה; ור׳ שמעון בן לקיש אומר, שמאחר שאצל עבודת הלויים במקדש כתוב כמה וכמה פעמים „ויעמדו הלוים על״, אם כן „העומדים על״ דכאן הוא לטובה והם אילו, שבאין מכח מצות ומעשים טובים לפני הקב״ה.

יג) **לא** יצא האיש בסנדל המסומר וכולי. כמה מסמרין יהו בו? ר׳ יותנן אמר חמש כחמשה ספרי תורה, ר׳ חנינא אומר שבעה וכימיך דבאך (ירוש׳ שבת פ׳ ו, ה׳ ב). **החלוק:** „יפה מראה וקרבן עדה: דכתיב ברזל ונחשת מנעליך וכימיך דבאך (דברים לג, כה), ודרשו ברזל ונחשת דמנעלין יהיו כימיך היינו ימי השבוע ע״כ. ממלת דבאך העלימו עינם, ובאמת עליה נוסד עיקר הדרוש, כי דבאך = διαβύνω (durchstossen,) hineinstossen) כלומר המסמרים הנדחקים ונתחבים בסנדל יהיו כמספר ימי השבוע״ עכ״ל. אמר מב״בי: לא היה צריך לבעל החלוץ להביא ממרחק לחמו ולבאר ענין דבאך על פי לשון יוני, מאחר שהיה לאל ידו להמציא לו פירוש זה בזול יותר והוא: לפתור מלה זו על פי לשון עברית. — אם נאמר, שהדורש קרא „טָבְעֵך״ במקום „דבאך״, אז נשמע, כי הברזל, שטבוע ותחוב, תקוע ושקוע במנעליך והם המסמרים, צריך להיות שבעה כמספר ימי השבוע. ואם תשיבני, שהשרש „טבע״ ישמש דוקא בלח ולא ביבש, צא ולמד מן השרש „תקע״, שבא בחיבור יתד או מסמר, ואפילו הכי משמש כמו בלח כן ביבש. בלח: ויתקעהו ימה סוף (שמות י, יט), וביבש: ותקעתיו יתד במקום נאמן (ישעיה כב, כג), ואם כן בא זה ולמד על זה, מה שנוהג בשרש „תקע״ נוהג ג״כ בשרש „טבע״ והדברים מבוררים.

יד) **רבי** הוניא יעקב מעפרתים בשם רבי והסיר ה׳ ממך כל חולי (דברים ז, טו), זו שריפה. ר׳ חונה ותני לה בשם ר׳ אליעזר בן יעקב והסיר ה׳ ממך כל חולי זה רעיון, דאמר ר׳ אלעזר ונתן עול ברזל על צוארך (שם כח, מח), זה רעיון. אמר ר׳ אבון והסיר ה׳ ממך כל חולי זה יצר הרע, שראשו מתוק וסופו מר. ר׳ תנחומא ר׳ אלעזר ר׳ מנחמה בשם רב והסיר ה׳ ממך כל חולי, זה המרה (ירוש׳ שבת פ׳ יד, ה׳ ג). **החלוק:** „מאן דאמר זו שריפה דרש חולי = καίω, κηλέω (brennen); מ״ד זה יצה״ר, שראשו מתוק וסופו מר, דרש חולי מן חלו (ראה מה שכתבתי במבוא מהר״י ן׳ מניר); מ״ד זו המרה דרש חולי = χολή (מרה); ומ״ד זה רעיון = χαῦνος (leichtsinnig, ausschweifend) דרש חולי = χλιδάω (schwelgen). ולפי זה מאן דמנסח רע עין במקום רעיון אשתבש״ עכ״ל. אמר מב״בי: פירוש המלות הללו כך הוא: **שריפה.** דורש „חולי״ כאילו הוה כתוב בקו״ף מלשון קלוי באש (ויקרא ב, יד), שענינו נשרף באש. **רעיון.** דורש חולי מלשון חלחליות רעות (וי״ר פ׳ כ) כלומר הולָדַת מחשבות רעות, כי כמו שגזרו מן „הרה״ הרהור והשתמשו בו על נשיאת הרעיון בלב, כך גזרו מן „חול״ (שענינו בפיעל הוצאת דבר מן הכח אל הפועל כמו (משלי כה, כג) תחולל גשם) חילחול והשתמשו בו על יצירת או הוצאת הרעיון[1]); ובנראה מסייע ר׳ אלעזר לדעתו של ר׳ חונה, שחולי הוא רעיון, על ידי שדורש מלת „ברזל״ נוטריקון: בְּרָז לְךָ כלומר ונתן עול בסתר אשר לך על צוארך, והסתר שעל הצואר הוא הרעיון בתוך הראש ושהוא אם כן למעלה מן הצואר, ולפי שעיקר צרות האדם יתהוה מן הרעיונים, לפיכך קורא את הרעיון „עול״. **יצר הרע.** תרגום מתוק (שופטים

---

[1]) אפשר נקראים הרעיונים בשביל כך „חלחליות״, לפי שהם בתוך או בקרב האדם מלשון מְחִלּוֹת (ישעיה ב, יט), ויצר הרע, שהוא בעצם הרעיון הרע, נקרא בפי חז״ל (סוכה נב.) צפוני משום שצפון וטמון בלב אדם.

יד, יד) חוליא ומין צמח מר נקרא (ירוש׳ פסחים פ׳ ב, ה׳ ה) גם כן חלי כמו שנקרא ארס מר גם כן חלחול (ילמדנו משפטים), ולפיכך אומר ר׳ אבון: שראשו מתוק וסופו מר. המרה. ר׳ מנחמה פותר נמי מלת חולי במובן האחרון כלומר במובן מרירות, אלא שאינה מיחסה לצמח, כי אם אל הליחה המרה שבגוף האדם.

טו) **ממלאים** כתרשיש (ש״הש ה, יד), כימא רבא. רבי שמעון בן לקיש כד הוי מטי הדין קרייא הוה אמר יפה למדני חנניה בן אחי רבי יהושע מה הים הזה בין גל גדול לגל גדול גלים קטנים כך בין כל דבור ודבור דיקדוקיה ואותיותיה של תורה (ירוש׳ שקלים פ׳ ו, ה׳ א). החלוץ: „יפ״מ: תרשיש משמע לרז״ל לשון ים כדמתרגמינן תרשיש שוהם כרום ימא, ובחזית (פ׳ ה) מייתי סמך דהאי תרשיש ים הגדול מלברוח תרשישה ע״כ. ובאמת דרש תרשיש = θάλασσα (ים) בחלוף אות λ באות ר כמשפט״ עכ״ל. אמר מב״בי: קורא את הים תרשיש על שם צבעו, לפי שמימי איזה ימים הם ירוקים (grün) ככרתי, ותרשיש הוא לדעת היוסיפון, אבן טובה, שנקראת קריזאָליטה בלע״ז ויש לה מראה ירוק, ולדעת התרגום, שזכרנו, נקראת בהפך האבן משום כך תרשיש, לפי שצבעה כצבע הים, שהרי הוא אומר: שהתרשיש היא אבן טובה, שגוון שלה כגוון הים. אמנם אם נתבונן ביותר על ענין מלת תרשיש, אז יוצא לנו, שמלבד הוראתה אבן טובה ועיר, יש לה עוד הוראה אחרת והיא: ים, ושני כתובים, שנזכיר מיד, יוכיחו על אמתת דברינו אלה. הכתוב האחד אומר (תהלים מח, ח): „ברוח קדים תשבר אניות תרשיש״; ואם פירוש של „אניות תרשיש״ הוא: אניות של העיר תרשיש, אז מוכרחים אנחנו לשאול: הרק אניות של העיר תרשיש ישבר הקב״ה ברוח קדים ולא גם אניות אֵבֶה (איוב ט, כו) או (ישעיה מג, יד) אניות כשדים? אלא בודאי ענין „תרשיש״ דהכא הוא ים בכלל ופירוש „אניות תרשיש״ הוא אניות ים, שנזכרות ביחזקאל סימן כז פסוק ט. אל דברי הכתוב „אניות תרשיש״ נלוו עוד דברי כתוב אחר, שנותנים עוז ותוקף לדעתנו זו. כתיב (תהלים עב, י): „מלכי תרשיש ואיים מנחה ישיבו;״ ואם נאמר, שפירוש „מלכי תרשיש״ הוא: המלכים של העיר תרשיש, אז מוכרחים אנו לשאול כפלים: הכי היתה לעיר תרשיש כמה מלכים או ההיתה לכל מלך ומלך עיר, ששמה תרשיש, עד שיתכן לומר „מלכי תרשיש?״ אלא בודאי ענין סגנון לשון זה הוא: מלכי ים כלומר הרודים והמושלים על פני ימים Seemächte בלע״ז, והפסוק יתורגם על אופן זה: Seemächte und Beherrscher von Inselreichen steueren Geschenke, die Könige von Scheba und Seba bringen Gaben dar, והפסוק ביונה (א, ג) „וירד יפו וימצא אניה באה תרשיש״ יתורגם גם כן: und er ging hinab nach Jafo und fand ein Schiff, das in die See gehen sollte.

טז) **רבי** יהושע בן לוי אמר עמלק כושפן היה. מה היה עושה? היה מעמיד בני אדם ביום גיניסיא שלו לומר לא במהרה אדם נופל ביום גיניסיא שלו. מה עשה משה? עירבב את המזלות הה״ד (חבקוק ג, יא) שמש ירח עמד זבולה וגומר וכתיב (שם, שם י) נתן תהום קולו רום ידיהו נשא. מרום ידיהו נשא, נתן תהום קולו (ירוש׳ ר״ה פ׳ ג, ה׳ ח). החלוץ: „יפ״מ: מרום ידהו נשא על ידי שנתן תהום קולו, והיינו שע״י משה, אשר נתן קול בתפלה מלמטה, נשא מרום ידהו היינו יושב מרום, ששמע בקולו ובכחו ערבב המזלות, או פירוש: משה נשא ידהו למרום כדכתיב (שמות יז, יא) כאשר ירים משה ידו ונתן תהום קולו ע״י כן ערבב המזלות. ואפשר לפרש דאעמלק קאמר מרום ידהו נשא וגומר

ופירוש, שחשב ליעזר במזלות שברום, הושפל עד שנתן קולו בתהום ע״י ששמש ירח עמד זבולה וכולי. ובק״ע מוסיף נופך משלו: אי נמי מרום ידהו נשא משה, נתן תהום קולו עמלק, ניתן לאבדון בתהום ע״י ששמש ירח וגומר ע״כ. כמה נדחקו בבאור המאמר הזה, מבלי דעת כי דרש הדורש המלות „תהום ונשא״ על פי הוראתן ביונית כזה: תהום = ϑαῦμα (כשוף) נשא = νέος, νεόω (verändern) ופירוש המאמר פשוט בתכלית הפשיטות: נתן תהום קולו רום ידהו נשא, מרום ידהו נשא (משה שנה וערבב המזלות שבמרום, כאשר) נתן (עמלק) תהום (כשוף) קולו לומר לא במהרה אדם נופל ביום גיניסיא שלו״ עכ״ל. אמר מכ״בי: מהות המאמר הזה ר״ל הספור, שהיה עמלק כושפן ושמשה עירבב את המזלות, תסתתר מעינינו הרוחנית ואין אנו יכולים לקבוע איך וּמָתַי נתהוָה הגדה זו, ועוד פחות מזה לקשור כולה או מקצתה בהכתוב דחבקוק, כדרך שעושה זאת בעל החלוץ. מי שעוסק בהבלים כאלו, הוא שוטה ואיש חסר טעם, לא יֵחַד בקהל החוקרים ועם מפרשים נאמנים לא יתחשב. כל מה שנוכל להחליט בברור ובצמצום דק הוא: שההגדה הזאת היתה מקובלת ומפורסמת בין העם ושהשתמש בה הדורש, בהתעסקו בפרשת עמלק בפומבי ובהגיע אל דברי הכתוב: „והיה כאשר ירים משה ידו.״ פה העיר את השאלה: מהו ענין הרמת ידו של משה, הנזכרת כאן? אין אנו יכולים לומר, שענינה תְּפִלָּה כענין הסגנונים „פרישת כף״ או „פרישת יד״, המצוים לרוב בכתבי הקדש, הלא כתוב רק סתם „ירים ידו״ מבלי שיהיה לפניו או אחריו, כמו בהסגנונים הנזכרים, זכרון רושם של תפלה. לא נשאר לנו אם כן אחרת כי אם להניח, שענין „והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל״ הוא כענין״ נטה ידך על השמים ויהי חשך״ (שמות י,כא) כלומר הרמת יד לתכלית הַפְּעֻלָּה על מערכת השמים, וראו נא גם ראו, אתם הנקהלים! הפעלה זו, שמוּכַחַת מפשוטו של ענין „ירים ידו״ ומוחלטת על ידי ההגדה, ששגורה בפינו, הפעלה זו מרומזת גם בהדיא בדברי הנביא: „רום ידהו נשא שמש ירח עמד זבולה״, שפירושם: בסבת נשיאת ידו של משה למרום נשתנו סדרי מעשה בראשית, שגרמי השמים נעצרו בהליכתם ויום גיניסיא של עמלק נתהפך לְאַל ולאפס, ואז נתן תהום (הוא עומק הארץ כמו ומתהומות הארץ תשוב תעלני (תהלים עא, כ), והכונה על הַשְּׁאֹל שמשם תבוא עזרה אל המכשפים) את קולו בבכי, לפי שנצחו העליונים את התחתונים ויד משה גברה על תחבולת מלך בלהות[1].

יז) **חמסי** עליך (בראשית טז, ה), רבי נחמיה בשם רבי אבון אמר חימסה פניו (ב״ר פ׳ מה). **החלוץ**: „הערוך מביא מילמדנו: חמסי עליך, מאי חמסי? שחטטה אותו והמסה פניו כנמיה ע״כ. אין ספק, שדרש חמס = ἀμύσσω (zerreissen, zerkratzen״) עכ״ל. אמר מכ״בי: ענין חמס דכאן אינו כענין חמס במקומות אחרים לשון עושק, אלא לשון בזיון, שכן מצינו (תהלים נה, י) חמס וריב בעיר כלומר בזיון וריב, שהבזיון הוא תמיד תולדת הריב, ואלו הוה לשון עושק היה הכתוב אומר: חמס ושוד או חמס ומרמה כמו שהוא על הרגיל בהרבה מקומות בתנ״ך. והראיה שכן הוא ושלכל הפחות חכמינו ז״ל לקחו פה את המלה „חמס״ במובן בזיון, שהרי רבי יודן בשם רבי יהודה בר סימון אומר שם מקמיה רבי נחמיה על חמסי עליך: שאתה שומע בקלוני ושותק״, ולפי זה אמרה שרי:

---

[1]) דעת כל האומות, מימי קדם עד היום הזה, שוית בזו, שמושב פועל הטוב הוא בשמים ומושב פועל הרע הוא בתהומות. לישרים תבוא הישועה ממרום, מן הפועל טוב והוא הקב״ה, ולנפתלים תבוא עזרה מתחתית השאול, מושבו של הפועל רע והוא שר השדים: ולפיכך כשיגבר הצדק על הרשע והטוב על הרע, אז ירונו השמים על נצחונם והתהום יתן קולו בבכי על מפלתו.

בזיוני ומורת רוחי יהא עליך ממש כלומר על גופך וניכר בפניך, והוצאת ההגזמה הזאת (die Ausführung dieser Bedrohung) מן הכח אל הפועל מצייר לנו רבי נחמיה וכן הילמדנו בדרך כל אשה בשעת כעסה, שלא תכה ואינה בועטת או נושכת, אלא משרטטת (zerkratzt) פני בעל ריבה בצפרניה ותעשהו על ידי כך לבוז בעיני כל רואיו[1])

יח) **יום** מצפיך פקודתך באה (מיכה ז, ד), יום שציפינו לרוחה בא עלינו גוביי (ירושי׳ תעניות פ׳ ב, ה׳ א). **החלוץ**: „דרש פקודתם = ποικίλος (מין צפור קטן כארבה״) עכ״ל. אמר מכ״בי: כאשר זכינו עתה לשמוע מפי בעל החלוץ ביאור מכת מצרים אחת (והיא הארבה) על פי לשון יוני, בן נזכה בודאי בעגלא ובזמן קריב לשמוע מפיהו גם ביאור שאר התשע מכות בלשון זו; אך משום שנפשי קצה בתוחלת ואם גם אינה ממושכה, משום הכי לא אמתין על בואו כדי לעשות כלה לכל הביאורים האלה בפעם אחת, אלא אביא במשפט את מה שעיני רואות עתה, את הפקודה, בטרם שתעלה עליה חלודה. — זאת היא דעת הדרשן בקצרה: בדרשתו הארוכה, שממנה לא נשאר לנו כי אם עצם פרדי קטן, היה מכַוֵּן הדורש אל בלהות השממה על ידי הארבה, המצויירות לנו מהנביא יואל באופן נורא מאד, והיה מציג את דברי מיכה: „יום מצפיך פקדתך באה״ נגד דברי יואל: „אהה ל י ו ם! כי קרוב יום ה׳ וכשוד משדי יבוא. הלא נ ג ד ע י נ י נ ו אֹכֶל נכרת״ (יואל א, טו־טז). דברי שני הנביאים האלה עולים בקנה אחד ואין בפי זה אלא מה שבפי זה.

יט) **קול** ענות אנכי שומע (שמות לב, יח), אמר ר׳ יסי קול קילוס ע״ז אנכי שומע (ירושי׳ תעניות פ׳ ד, ה׳ ז) **החלוץ**: „דרש ענות = αἶνος (Lob, Ruhm), גם = εὔνους (שם אלילה Bellona״ עכ״ל. אמר מכ״בי: כבר העירותי לעיל, דף 2 סימן ד, שיש היפרש בין ענות דהכא ובין שתים שלפניה, שהללו מנוקדות בחטף פתח וענינן תשובה וניקוד ענות השלישית היא פתח ואחריה דגש וענינה הכנעה, ולפיכך אומר הדורש (ש״ר פ׳ מג) „עני עמי, זה קול של עגל קול ענות אנכי שומע״, ובמקום אחר (שם פ׳ מב) „מהו עני עמי? זה (קול) קהל העגל״, לפי שמובן ענות ועני שוה. ומשום שהעגל ועבודתו, על ידי קול הקילום שמשמיע קהל עובדיה, מְעַנֵּין ומתישין כחן של ישראל, שהרי הם נענשין בשביל כך, משום הכי נקראין העגל ועבודתו „ענות״ לשון עינוי.

כ) **וישם** ה׳ לקין אות (בראשית ד, טו), ר׳ יהודה ור׳ נחמיה. רי״א הזריח לו גלגל חמה. אמר ר׳ נחמיה לאותו רשע היה מזריח לו הקב״ה גלגל חמה? אלא מלמד שהזריח לו הצרעת היך מה דאת אמר (שמות ד, ח) והיה אם לא יאמינו לך ולא ישמעו לקול האות וגומר. רב אמר כלב מסר לו. אבא יוסי בן קסרי אמר קרן הצמיח לו. רב אמר עשאו אות לרוצחנים. ר׳ חנין אמר עשאו אות לבעלי תשובה. רב לוי בשם רבי שמעון בן לקיש אמר תלאו ברפיון ובא מבול ושטפו שנאמר (בראשית ז, כג) וימח את כל היקום אשר על פני האדמה (ב״ר פ׳ כב). **החלוץ**: „המפרשים לא מצאו ידיהם ורגליהם בדרשות הללו, ולדעתי כל הדורשים דרשו תיבת „אות״ או „קין״ או „קין אות״ על פי יונית. ר״י, האומר הזריח לו גלגל חמה, דרש אות = ἕως (Morgenröthe); ר״נ, האומר הזריח לו צרעת, דרש קין אות = κνύσς (Krätze) [ומה שהוסיפו במדרש שם: „כד״א והאמינו לקול האות האחרון״ רק מדוחק הוסיפו, מבלי דעת היחס שבין קין אות ובין צרעת, והוספות כאלו שכיחות לרוב במדרשים]; רב,

[1]) אפשר פתר הדורש „חמסי״ במובן תלישה והַשְׂרָטָה כמו ויחמוס כגן שכה (איכה ב, ו) והכונה: תלישת העור, שאני משתמשת בה עכשיו, יהא על גופך, כי הדורש לא סבר, שענין „עליך״ הוא כאן בעבורך.

האומר כלב מסר לו, דרש קין אות = κύων, κυνός (כלב); אבא יוסי, האומר קרן הצמיח לו, דרש קין אות = κῶνος (Verhärtung, Drüse); רב, שהוסיף לדרוש עשאו אות לרוצחנין, דרש קין = καίνω (Mord) ור׳ חנין, האומר עשאו אות לבעלי תשובה, דרש קין = καινέω (abändern) במובן תשובה״ עכ״ל. אמר מכ״בי: כל אחד ואחד מבעלי פלוגתא זו, בר מחד והוא האחרון, יסד סברתו על אסמכתא, אם גם חמשה מהם לא הזכירו את האסמכתא בפירוש כמו רבי נחמיה. רבי יהודה אומר הזריח לו גלגל חמה, לפי שמצינו אות זה לגביה חזקיהו מלך יהודה: וזה לך האות מאת ה׳ וגומר ותשב השמש עשר מעלות במעלות אשר ירדה״ (ישעיה לח, ז־ח). רבי נחמיה הזכיר את האסמכתא בהדיא ולא סתם כלום: „והאמינו לקול האות האחרון״. רב אמר: „כלב מסר לו״, טעות סופר יש כאן וצריך לומר „בלב״ עם בי״ת ולא בכ״ף ברישיה, והכונה: שנתן לו ה׳ אות תשובה בלב וכמו שמצינו מלת „אות״ נזכרת אצל תשובה: ושמתי בהם אות״ (שם סו, יט), שהרי כל הגוים, אשר באו ונקבצו לראות את כבוד ה׳, מהם נשלחים פליטים אל האיים הרחוקים, אשר לא שמעו ולא ראו את כבודו, להגיד גם לאלה את כבודו; ומפני מה יקבלו עליהם את עול השליחות הקדושה הזאת? יען שם ה׳ בהם כלומר בלבם אות תשובה. מאמרו של אבא יוסי: „קרן הצמיח לו״ יתפרש גם כן על ידי אסמכתא. אצל הולדת בן נאמר אות (שם ז, יד) והולדת בן נקראת גם כן באופן אחר „צמיחת קרן״, כד״א: שם אצמיח קרן לדוד עבדי (תהלים קלב, יז); ואם כן קין, אחר שראה שנתכנסו בהמה חיה ועוף לתבוע דמו של הבל, היה דואג ומתירא, שאם הוא יֵהָרג יתבטל קיום מין האנושי מן העולם, ולפיכך נתן לו הקב״ה בן לאות, שלא יעשה כלה עמו, כי אם זרעו יירש ארץ. „רב אמר: עשאו אות לרוצחנים״, הכונה: שבמה שהעניש הקב״ה לקין, זאת יהיה עתיד אות לבני מרי, הממרים במצותו „לא תרצח״, שגם עליהם תבוא הרעה ולא יצאו נקיים מעונש אם יהיו דומין לקין שהפשיל דברים (של הקב״ה) לאחוריו והיה גונב דעת העליונה (ב״ר פ׳ כב). והא יליף ליה מן הכתובים ז־ח ביחזקאל סימן טו, ששם נאמר: „ונתתי פני באיש ההוא והשימותיהו לאות ולמשלים והכרתיו מתוך עמי״. רבי חנין אמר: „עשאו אות לבעלי תשובה״ ובא כמוסיף על דברי רב, המורים על נתינת אות תשובה בלבו בלבד ולא גם כן על התועלת, הצומחת ממנה בפרהסיא; וכדי להראות את גודל מעלת התשובה והתועלת היוצאה ממנה לשבים, הסב את האות לאלה האחרונים ולא לתשובה עצמו כמו רב, ויליף דרשתו גם כן מאסמכתא, שבה נזכרת מלת „אות״ אצל בעלי תשובה, שכן יאמר הנביא: „והיה לאות ולעד לה׳ צבאות בארץ מצרים, כי יצעקו אל ה׳ מפני לוחצים וישלח להם מושיע רב״. והנה האחרון מן בעלי הפלוגתא הזאת יבקש לו דרך אחרת בפתרון מלת אות. רבי לוי יפרש תיבה זו מלשון עד תאות גבעות עולם (בראשית מט, כו), שענינה גבולי[1], והכונה: עתה הניח הקב״ה לקין תלוי ועומד עד בוא החק והגבול, שהשים לו להיות עוד בארץ והוא זמן בוא המבול, שנאמר בו „יקום״ (בראשית ז, כג) כמו שנאמר כאן „ויקם״ ויצא.

כא) **ארץ** אוכלת יושביה היא (במדבר יג, לב), כל קירְיָא דהוינן עלין תמן משכחין מתין. אמר להן הקב״ה: בטובה שעשיתי לכם אמרתם ארץ אוכלת יושביה היא? כל קרייא דהוון עלין בה, הוה טב קרתא מיית; עד דהוון מטפלין ביה, הוון מיילין קרתא ונפקין לון ובר נש לא ידע

[1] מושג האות או הסימן כולל ג״כ את מושג הגבול, כי כל דבר המסומן נבדל ומוגבל מזולתו על ידי הסימן.

בהון. ולא עוד, אלא דאמרתון ונהי בעינינו כחגבים. ידעין הויתן מה דהוינא עבד לכון באפיהון? אמר ר׳ שמעון בן לקיש דיברו דברים כלפי למעלן: כי חזק הוא ממנו, אמרו: כביכול לא יכול להון ר׳ לוי בשם ר׳ חמא בר חנינא: לקול המולה גדולה (ירמיה יא, טז), לקול המולה הגדולה שאמרתם, הצית אש עליה ורעו דליותיו — סיפא דקרא שם״ — (ירוש׳ תעניות פ׳ ד, ה׳ ח). החלוץ: „יפ״מ: לקול המולה גדולה, וטעם המאמר הזה לירמיה לומר שאם היות ישראל זית רענן, הנה בשביל דבר רע, שהוציאו מפיהם נגזרה עליהם גזרה קשה וכולי. וליכא למימר דעל שאר דברים רעים שהוציאו מפיהם כגון במתאוננים שנגזר עליהם רעה קמיירי, דרעו דליותיו דקאמר משמע במרגלים, שבניהם, שהם הענפים היו רועים במדבר עכ״ל. איברא אין לתמוה. כי נדחקו המפרשים בפירוש המאמר התמוה הזה, כי מה ענין קול המולה גדולה למרגלים? ומה ענין הצית אש עליה? ולדעתי דרש הדורש קצת תיבות בכתוב זה דירמיה על פי יונית כזה: קול המולה = λαλομελέω (הטחת דברים שאינם נאותים), גדולה = ἐκ δολόω (מערמה ותחבולה) ובמושג זה גם מורגל. ודרש עליה = ὄλλυω (כליון) ופירוש הכתוב הוא לפי זה: כי בעקב חטא המרגלים, אשר טפלו שקר באמרם „וכן היינו בעיניהם״ והוציאו דבה בערמתם וגבבו דברים שאינם נאותים כלפי מעלה, הצית אש כליון במגפה, ורעו דליותיו היינו שבניהם היו רועים במדבר. ואעיר ג״כ, כי במאמר: „ידעין הויתן מה דהוינא עביד לכון באפיהון״ נשתבשו המלות „הוינא עביד לכון״ וצריך לתקנן כך: הוינא = φαίνω (scheinen, gehalten werden) עביד לכון εἴδωλον (Bild) כלומר מאין ידעתם איך נדמיתם בעיניהם כי אמרתם ונהי בעינינו כחגבים ו כ ן ה י י נ ו ב ע י נ י ה ם״ עכ״ל. אמר מב״בי: מאחר שכבר הורגלנו לשמוע מפי בעל החלוץ הבל ורעות רוח למדי, לא נתפלא עוד על דברי סכלות, שבשתי שאלותיו הנזכרות, כלל. „מה ענין קול המולה למרגלים״? על עדת ישראל, שנמשלה בירמיה לזית כמו שנמשלה במקום אחר (תהלים פ, ט) לגפן, אומר הכתוב (במדבר יד, א): „ותשא כ ל ה ע ד ה ויתנו את ק ו ל ם״, והרי כאן קול המולה גדולה על ידי שהקול יצא מ כ ל ה ע ד ה; ומאחר שסבת קול המולה זה היתה הוצאת דבת הארץ על ידי המרגלים, הרי ענין קול המולה גדולה שייך למרגלים ואין כאן מקום לשאול. „ומה ענין הצית אש עליה״? כששמע אל את קול העדה ותלונתה, אז חמתו נתכה כאש ויאמר: ״אכנו בדבר ואורישנו״ (שם, שם יב), ואם גם שמע ה׳ אחר כן בקול עבדו משה ולא השמיד מיד את ישראל, מכל מקום ורעו דליותיו „לקול מיליהן של מרגלים נתרועעו דליותיהן של ישראל״ (מנחות נג:) כלומר נשבר גאון עוזם (כפירוש רש״י שם[1]), שהרי נגזר עליהם, שמנאצי ה׳ לא יראו את הארץ, אשר נשבע לאבותם, וסוף כל דבר אם כן, שאין גם כאן מקום לשאול: „מה ענין הצית אש עליה.״ — עד פה הלכתי אחרי יה״ש ואתחקה על שרשי רגלו, אבל ללכת אחריו הלאה ולגלות מצפוני פילוספקא שלו, שבם הצטיד את המאמר שלפנינו, זאת לא אוכל. האמת אגיד נגדה נא לכל עמי ולא אבוש, שלא אבין פה את מסתריו, לא את חכמתו היונית, התלויה בשער, ולא את סגנון לשונו, אשר מסולסל ומסובך (kraus und verworren) מאין כמוהו, ולכן לא אצא לריב עמו על אדות ביאורו, אלא אעתיק את המאמר מלשון ארמית ללשון עברית ואוסיף עליו נופך משלי לצורך ביאורו, ואז יבינהו גם ההדיוט בלי עמל ובלי יגיעה. ענין המאמר כך הוא: ארץ אוכלת יושביה היא, כל עיר שהיינו עולים שם, היינו מוצאים מתים. אמר להם

[1] דעת רש״י נכונה, לפי שהוראת השרש „דלה״ היא: הַעֲלָאָה, הֲרָמָה והגבהה ואם כן גם גובה וגאון.

הקב״ה: באותה טובה, הארץ שקראתי „טוב (שמות ג, ח) ושבראתי רק בשבילכם, באותה טובה נתתם תפלה ותאמרו: ארץ אוכלת יושביה היא? ידעין הויתן וכולי. (המאמר הזה עד „ובר נש לא ידע להון״ הוא מאמר מוסגר ונותן טעם משום מה שאמר: ארץ אוכלת יושביה היא. זה ענינו: כל עיר, שהיו עולים בה, שם היה מת ראש העיר, ועד שהיו מתעסקין עם המת היתה העיר גועה בבכיה, ולא השגיחה על המרגלים והיה נראה כאלו מתו כל יושביה, ועל ידי כך יצאו גם המרגלים מן העיר ואיש לא ידע שיצאו). ולא זו בלבד, שאמרתם: ארץ אוכלת יושביה היא, כי אם אמרתם גם כן: ונהי בעינינו כחגבים וכן היינו בעיניהם. נניח, שהדבר כן ושהייתם בעיניהם כחגבים; אך הידעתם, מה שהייתי עושה לכם¹) נפלאות ותשועה גדולה לנגד עיניהם, אף על פי שהייתם כחגבים בעיניהם?? את הדברים האלה שם רבי שמעון בן יוחי בפי הקב״ה, ובדעה זו החזיק רבי שמעון בן לקיש, הבא אחריו, באמרו: שבאמת דברו דברים כלפי מעלן והוא השיבן; ואל דעת שניהם מתדבקת דעתו של ר׳ לוי: שעל ידי קול המולה של המרגלים נתרועעו דליותיהן של ישראל.

כב) **רבי** יונה רבי אבהו בשם ר׳ יוסי בן חנינה: ורצון שוכני סנה (דברים לג, טז), קדשים המרצין נאכלים בחלקו של יוסף. אמר ר׳ אבודמא דציפורין: כראש תור היה נכנס מתוך חלקו של יוסף לתוך חלקו של בנימין והיה המזבח נתון עליו. מאי טעמא? ונסב הגבול מזרחה תאנת שילה (יהושע טז, ו), עד איסכופיה דשילה. ר׳ יונה ר׳ אבהו בשם ר׳ יוסי בן חנינה: ורצון שוכני סנה, ששרתה שכינה בסנאיו של יוסף (ירוש׳ מגילה פ׳ א, ה׳ יד). החלוץ: „פירש היפ״מ: עד איסכופיא לשון צער ודאגה ודרש תאנת שילה לשון תאניה, שהיה בנימין מתאנה ודואג כשצפה, שעל רצועה, הנכנסת מחלק יוסף לתוך חלקו, יהיה מזבח בנוי בשילה כדמשמע (זבחים קיח:), שהיה מצטער על אותה רצועה לבלעה והיינו תאנת שילה. בסנאין של יוסף, דהיינו חלק בנימין כדלעיל; ואף על גב דבנימין לא שנא את יוסף, מפני שברצועה, היוצאת מחלקו לחלקו, היה דואג ומבקש לבלעה הוה ליה שונא בענין זה, ודרש סנה לשון שנאה. ובעל ק״ע נגרר אחריו בפירוש המאמר הראשון, ובביאור המאמר השני כתב: ששרתה שכינה בחלקו של יוסף בתוך שונאיו של יוסף דהיינו שאר אחיו ע״כ. וטרחתי להעתיק תוכן דבריהם, להראות עד היכן הגיעו טעותם ושבושם, לאשר נמשכו אחר הבבלי, כי אל כל הענין שהכניסו בכונת המאמרים, אין זכר ואין רושם לא מניה ולא מקצתיה, כי באמת דרשו תאנה = ταινία (Streif Landes), ומלת אסכופיא צריכה תקון על פי המלה היונית εἰσκαμπή (Einbiegung) ואולי השתמשו להוראה זו במלת εἰσκοπή (Einschnitt) ודרשו סנה = ζωνή (רצועה של ארץ) והמובן פשוט״ עכ״ל. אמר מב״בי: בוא יה״ש ואאלפך מה שהוא פשוט: כבר הראיתי לדעת (לעיל דף 67, סימן קנט בהערה), כי השם „תאנה״ ובסמיכות „תאנת״ נגזר מן התואר הפעל אנה ואנה (מ״ב ה, כה) ושמורה על המטרה, שאליה רוצה ההולך קדימה להגיע (das Wohin); ואם תוסיף על ביאור מלה זאת גם ביאור המלה „סנה״ או „סנאיו״ ותאמר: שענינה כענין „סניא דיבא״ (חולין נ:) והוא קצה המעיים שלפני החלחולת (עיין משביר החדש ערך סניא ג), אז תדע ותבין, שכונת רבי אבדומה היא: הָאָנָה של הרצועה מחלקו של בנימין, שעליה היה המזבח בנוי, או

¹) אינו צריך להשמיט את אות הדלית בהמלה „דהוינא״, כמו שעשה בעל החלוץ, אלא צריך לגרוס במקומה או דַהֲוֵיתִי עֲבַד,״ לפי שהלשון משתעי כאן במדבר בעדו כמו „שעשיתי לכם״, שלפני זה, ותרגום עוֹשֶׂה „עֲבַד,״ או „דהוינא עבדין״ דרך כבוד בלשון רבים כמו „נעשה אדם״ (בראשית א, כו).

התחום וגבול של שילה היו מתפשטין ומגיעין למעיים או לתוך וקרב חלקו של יוסף, כמו שגם להפך חלקו של יוסף היה נכנס למעיים או לתוכה של שילה, ולפיכך אומר ר׳ אבדומא: „עד איסכופיא דשילה״, שענין איסכופיא הוא כענין „אסקופתא״ (ירוש׳ שקלים פ׳ ז, ה׳ ג) כלומר בני מעיים.

כג) **וסערה** עשאה הקב״ה כמין קמיע ותלייה בזרועו שנאמר (דברים לג, כז) ומתחת זרועות עולם (ירוש׳ חגיגה פ׳ ב, ה׳ א). **החלוץ:** „דרש עולם = ἄελλα (סערה״) עכ״ל. אמר **מכ״בי:** המאמר הזה הוא סיום מדרוש ארוך של ר׳ יודא בן פזי, שאומר שם: כי הארץ עומדת על מים, והמים עומדים על הרים, וההרים עומדין על רוח, והרוח תלויה בסערה; ובבחינה שהסערה מנויה באחרונה ועומדת אם כן מ ת ח ת אלו, שקדמו לה בסדר, קורא את הרוח „מתחת״ ואומר (בדרשו עולם במובן הָעֱלָמָה): „ומתחת כלומר ואת הסערה״ „זרועות עולם״ מעלים ומסתיר בזרועו כדרך שמסתירין את הקמיע.

כד) **בגאוה** ובוז (תהלים לא, יט), זה שהוא מתגאה לומר אני דורש במעשה בראשית וכולי. מה כתיב בתריה? מה רב טובך אשר צפנת ליראיך, אל יהי לו במה רב טובך (שם ושם). **החלוץ:** „בבראשית רבה (פ׳ א) הנוסחא: ומה כתוב אחריו? מה רב טובך אשר צפנת ליראיך ולא לבוזים את מוראך, אל יהי במה רב טובך, עד כאן. ובמיוחס לרש״י נוסחא שונה ופירושו בצדו. והיפ״מ מרחיק פירושו ומפרש באופן אחר רחוק. ולדעתי נפלה טעות קטנה בכל הנוסחאות וצריך לגרוס: „מה כתיב בתריה? מה רב טובך וגומר אל יהי לו רב טובך״ ומלת „במה״ מיותרת, כי הדורש דרש מה = μή (nicht) כלומר מה רב וגומר לא (יהי לו) רב וגומר ואין צריך לדחוק כלל״ עכ״ל. אמר **מכ״בי:** גם אני אומר, שאין צריך לדחוק כלל, ולדוחק של בעל החלוץ בודאי אין צריך מאחר שכונת הדורש ברורה לכל איש, שמשתמש בשכל הישר. המלך דוד קורא כמשתומם בהתפעלות נפשו: כמה רב ועצום טובך, אשר צפנת ליראיך! וכנגדו מסיים הדרשן בבקשה: אל יהי לו כלומר אל הדורש במעשה בראשית בגאוה (חלק) במה רב טובך, ואם ננסח בב״ר: אל יהי (לו חלק) במה רב טובך״, יבוא גם שם הכל בשלום.

כה) **מה** יו״ד כפוף כך יהיו כל באי העולם כפופין (ירמיה ל, ו) ונהפכו כל פנים לירקון (ירוש׳ שם ושם). **החלוץ:** „המפרשים לא בארו מה ענין הכתוב ונהפכו וגומר לשיהיו כל באי העולם כפופין? ובעיני אין ספק, שדרש הדורש תיבות המקרא על פי יונית כזה: ונהפכו, הפך = ὑπέχω (Unterthan) פנים מן πᾶν (das All); ירקון = ἄρχων (מושל) כלומר שיהיו כל באי העולם כפופין למושל. ואולי הכונה, שיהיו כפופים לשאול והוראת ירקון = ὄρκος, אולם זה כבר אמור לעיל מניה: „מה ה״א פתוחה מלמטה רמז לכל באי עולם שהן יורדין לשאול״. ומאפס הבנה קלקלו ושנו הנוסחא בב״ר (פ׳ יב) כזה: מה יו״ד זו קומתה כפופה כך הן הרשעים קומתן כפופה ופניהם מקדירות לעתיד לבוא הה״ד ושח גבהות אדם וגומר ובנוסחא משונה גם מזה (מדרש תהלים קיד). ונמצא המאמר גם בפסקתא רבתי (י׳ הדברות) בנוסחא: יו״ד כפוף רמז שכל באי עולם עתידין להכפף דכתיב ונהפכו וגומר ופירש בעל זרע אפרים: הרי דקאמר כל פנים לירקון דהיינו שיכפפו וימותו (!)״ עכ״ל. אמר **מכ״בי:** אילו הייתי כסיל כבעל החלוץ או חבר כמוהו לערוד, אשר אחר כל ירוק ידרוש (איוב לט, ח), הייתי אומר, שענין הכתוב לפי דעת הדורש כך הוא: ונהפכו כל פנים ל י ר ק דשא, אשר על פני האדמה, ועל ידי כך כל באי העולם כפופין, שהרי עיניהם למטה. אך מאחר שאיני עוסק בפטפוטים בעלמא, אלא אעמול בכל כחי לפתור תמיד את דברי הדורש על פי רוח

הדרוש העתיק, השורר בימים מקדם בבתי המדרשות, משום הכי אני אומר, שהדורש יליף ליה מאסמכתא. כתיב כאן „ונהפכו" וכתיב התם (דניאל י, טז) „ונהפכו" צירי עלי, מה התם „נהפכו" משום שאני „נ ת ת י פ נ י א ר צ ה" (שם, שם טו) אף כאן „ונהפכו" משום שהם כפופין ופניהם ארצה.

ו) **רבי** יוסי מלחיא ורבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי אמר: מצינו תנוקות בימי דוד וכולי. תצרנו מן הדור זו לעולם (תהלים יב, ח), מן הדור ההוא, שהוא חייב כלייה (וי"ר פ' כו). **החלוץ**: „המאמר הוא מפדר"ב (פרה דף לא) ודרש עולם = ἀπώλεια (אבדון, כליון, מות). וממש כדרש הזה מאמרם: גם את העולם נתן בלבם, אמר ר' יונתן פחדתו של מלאך המות נתן בלבם (קה"ר ג, יא). ואולי הבין את = ἦθος ("scheu") עכ"ל. אמר מכ"בי: רבי לוי דרש לעולם מלשון תעלומה והכונה על המות, שהוא מסתיר ומכסה את אשר כבר פסקו מלחיות מעין העומדים עוד חיים על האדמה, ובסוף יהיה נעלם המות עצמו כמה דתימא (ישעיה כה, ח) בלע המות לנצח, וכמו כן גם ר' יונתן לא דרש על פי לשון יוונית, אלא קרא „אֶת העולם" במקום „אֵת העולם" כלומר ביאת המעלים או המות נתן בלבם, ומובן מעצמו, שהמחשבה, כי המות יבוא לקחת, מסבבת וגורמת פחד.

ז) **רבי** ירמיה בשם רב: הכרת פניהם ענתה בם (ישעיה ג, ט), זה החוטם (ירוש' יבמות פ' טז, ה' ג). **החלוץ**: „כנראה דרש הכרת = ῥίς ἄκρα ("Nasenspitze") עכ"ל. אמר מכ"בי: לא דרש מלת „הכרת" כלום, אלא נתן טעם עם דברי הכתוב לדברי המשנה, שאומרת: „אין מעידין אלא על פרצוף פנים עם ה ח ו ט ם", כי אין הפנים ניכרים היטב אם לא נמצא בהם החוטם שלם על מתכונתו, ודבר זה נוסד על נסיון, שנתאמת מימי קדם עד היום הזה. אם יצייר הצייר את תמונת אבינו (שהכרנוהו וראינוהו עין בעין כשלושים שנה ויותר) ולא יְכַיֵּן יפה את צורת החוטם, אז אי אפשר לנו להכיר את פניו בצמצום ולומר עליו: שזה הוא אבינו; ומשום כך אומר ר' ירמיה, שענין הכתוב הוא: אותו חלק בגוף האדם, שעל ידו מכירין את הפנים והוא החוטם, נותן בהם עדות, והאומות משתמשין לומר על החוטם, שהוא מְגַלֶּה מצפוני לב אדם, באמרן: man sieht's ihm an der Nase an כלומר רואין בחטמו מה שבלבבו, דייקא בחוטמו ולא בשאר אברי הגוף, כי החוטם זה כל האדם.

ח) **כתיב** (דה"ב יג, יז) ויכו בהם אביה ועמו מכה גדולה מאד, אמר ר' אבא בר כהנא: שהעביר הכרת פניהם של ישראל הדא הוא דכתיב הכרת פניהם ענתה בם וגומר, זה החוטם (שם ושם). **החלוץ**: „יפ"מ: אינו מביא ראיה מפסוק זה, כי מה ענין הכרת פניהם לענין זה, אלא לפי שאמר שהכרת האדם היא בפנים לא זולת סמך אהאי קרא, אבל מה שעשה אביה כן דריש לה מדכתיב ויכו בהם מכה גדולה מאד. ומכל מקום לא נתהוור אצלי, היכי יליף לה מהתם? דאפילו תימא דקרא מייתר ליה דכיון דבהדיא כתיב ויפלו חללים מישראל חמש מאות אלף, מכה גדולה למה לי? מכל מקום היכי רמיזא ביה העברת פנים וכולי ואחריו נגרר בעל פ"מ, ואין בפירושם ממש. מתחלה ראוי להעיר ,כי לפנינו הנוסחא „מכה רבה", ורק בהעתק אחד מצא קעניקאט: „מכה גדולה מאד" כמו שהיה לפני ר' אבא בר כהנא, ועל עצם נוסח זה קבע את דרושו: מכה גדולה = μαγδαλιάν, היינו מעביר הזוהמא מן הידים, והשתמש בה בדרך השאלה על העברת צורת הפנים, והתך מלת „מאד לשתים: מ אד, והבין מ (מן) אד = εἶδος (צורת הפנים) כלומר שהעביר צורת הפנים, היינו החוטם כמבואר. ומובא המאמר בבראשית רבה (פ' סה ועג) והשמיטו הכתוב דד"ה. ובויקרא רבה (פ' לג) נסחו המקרא כאשר הוא לפנינו" „מכה רבה", ובזה העבירו צורת הדרוש" עכ"ל. אמר מכ"בי:

מה תאמין אחי העברי, שבמדינת פולין? הנאמר כאן ליה״ש, על ארות פירושו: שפתים יושק! או נאמר לו: קוממיות! בסגנון לשון, ששגור בפי יודעי חן?? אבל נניח את הכסיל על קיאו וניזל להתרת המאמר: ענין מכה גדולה ומכה רבה שוה ואין שום היפרש ביניהם; ואם נמצא לפנינו בירושלמי״ מכה גדולה״ במקום „מכה רבה״, שכתוב בד״ה, הוא אינו אלא פליטת הקולמוס של מעתיק הירושלמי, שהיה סגנון הלשון „מכה גדולה״ יותר שגור בפיהו מסגנון הלשון „מכה רבה״, לפי שהראשון נמצא שבע פעמים והשני רק שלוש פעמים בכתבי הקדש. והראיה, שאינו אלא פליטת הקולמוס, תצא לנו עוד משינוי אחר והוא, שהמעתיק הוסיף מלת „מאד״, שאינה נזכרת בד״ה. אך מה שנוגע אל הרמז על החוטם מן הכתוב בדברי הימים, רמז זה הוא ברור ועומד קיים לפנינו אם נשים על לבנו, שהדורש השתמש כאן לדבר מן החוטם על צד הַשְּׁאֵלָה ולהזכיר תכונה אחת, שמייחסין לו לפעמים, והיא תכונת הגיאות כמאמר הכתוב (תהלים י, ד) רשע כגבה אפו בל ידרוש; ולפי שמיד, אחר הכתוב „ויכו בהם אביה ועמו מכה רבה״, נאמר: „ו י כ נ ע ו בני ישראל״ כלומר שגאותם הושפלה ונכרתה, לפיכך אומר בדרך מליצי, שענין מכה רבה הוא: שהעביר הכרת פניהם של ישראל או חוטמם, שנשאו למעלה בגאוה ובוז, ולפיכך מוסיף על דבריו אלה גם את דברי הכתוב דישעיה, שרומז על הגיאות, שהזכיר אותה הנביא כבר קודם לזה: „ירהבו הנער בזקן והנקלה בנכבד״.

כט) וַיְהִי ביום כלות משה (במדבר ז, א), זה שאמר הכתוב: באתי לגני אחותי כלה (ש״הש ה, א). רבי תנחום חתניה דר׳ אלעזר בן אבינא בשם ר׳ שמעון בן יוסף אמר: באתי לגן אין כתיב כאן, אלא באתי לגני לגנוני, במקום שהיא עיקרה מתחלה, עיקר שכינה בתחתונים, הה״ד (בראשית ג, ח) וישמע את קול ה׳ אלהים וגומר (פדר״כ ויהי ביום כלת ושיר רבה פ׳ ד, א). החלוץ: מתנות כהונה ואחריו מפרש הפסיקתא פירשו גנוני חופתי, וזה הוא פירוש מוטעה, כאשר הרגיש כבר בעל זרע אפרים (פסיקתא רבתי ויהי ביום כלת); אולם הדורש דרש גני = γένω, γίγνω (entstehen) כמפורש בהדיא: למקום שהיה עיקרי מתחלה עכ״ל. אמר מכ״בי: לפנינו כתוב „כלות״ מלא, אך בפסיקתא ובבמדבר רבה וכן בתנחומא הגירסא „כלת״ חסר וי״ו,[1]) ומשום הכי דרשו שירדה השכינה מחדש מן השמים על הארץ, שעליה היה משכנה עיקר מתחלה כלומר משכבר הימים מיד אחר מעשה בראשית, אל הכלה היא כנסת ישראל; ולפי שפרשת הקמת המשכן סמוכה לברכת כהנים וחז״ל אומרין (במד״ר פ׳ יב): „כיון שנעשה המשכן, שמע (משה) קול נאה: כי ידבר שלום אל עמו ואל חסידיו (תהלים פה, ט) כלומר ששמע מלת „שלום״, שהיא סיום הברכה, לפיכך אמר ר׳ תנחום: באתי לְגִנּוּנַי כלומר באתי להגין על ישראל כדכתיב „וישמרך״.

ל) וַיְבָרְכֵהוּ ה׳ (שופטים יג, כד), ר׳ הונא בשם ר׳ יוסי: שהיתה תשמישו שוה לכל אדם (ירוש׳ סוטה פ׳ א, ה׳ ח). החלוץ: „בבבלי סוטה י.): „אמר רב יהודה אמר רב: במה ברכו? ברכו באמתו, אמתו כבני אדם וזרעו כנחל שוטף״. רש״י: „במה בירכו, כל ברכה שבמקרא לשון ריבוי הוא דבר המרבה ומצוי בו שובע, ומה ברכה נמצא בו? לא מצינו

---

[1]) על הפסוק „ויהי ביום כלות משה״ נדרש בתנחומא (נשא ג): אמר רבי יהושע דסכנין בשם ר׳ לוי: ביום שנכנסה כלה לחופה עם החתן, לכך כתיב: ויהי ביום כלת חסר,״ בבמדבר רבה (פ׳ יב): „ביום כלות, כלת כתיב דעלת כלתא לגננא״, ובזוהר (תרומה ע׳ רמט): בההוא יומא דשכינה נחתית לארעא וכולי,״ ומכולן יוצא אם כן, שהיה כתוב לפניהם „כלת״ חסר וי״ו, והכתוב קורא את משה כלה במקום עם ישראל, לפי שמשה היה הממלא מקום (Der Vertreter, Repräsentant) של העם. —

עושר בשמשון. ברכו באמתו, להיות זרעו כנחל שוטף למה שנתאוה נתברך; והיפ"מ מרחיק פירושו וקשה בעיניו ברכת תשמישו היכי רמיזא בכתוב ומתרץ בדוחק גדול, עיין שם. ולדעתי דרשו מלת ברכה = παροχεύω (תשמיש) גם = βραχέα, βραχύς (קטן וקצר) וכן = βραχή (ergiessen, sprudeln) כלומר אמתו כבני אדם לא גדולה ביותר לפי גבורתו וזרעו כנחל שוטף" עכ"ל. אמר מב"בי: להדרשנים הללו היה קשה: איך היתה אשה יכולה לסבול תשמישו של שמשון, תשמיש גבור, שלפניו לא היה ואחריו לא יהיה כפי הספור בספר שופטים ובשני התלמודים? וכדי להתיר קושיא זו נשמע מהם, שבירכהו ה' בזה, שהיו זכרותו ותשמישו שוין לכל אדם ולא היו גורמין נזק לאשה, ושההיפרש, שבינו לשאר בני אדם, הוא רק זה: שזרעו כנחל שוטף, וברכת תשמישו רמיזא במלת „ויברכהו", שיש לה מלבד משמעות השפעת טובה עוד המשמעות: כריעה על ברכים; ומאחר שמדרך העברי הוא לציין את תשמיש המטה עם הפעל „כרע" (איוב לא, י), בחרו שני הדורשים לפתור ענין „ויברכהו השם": שהקב"ה היה מסייע לשמשון, שהיה יכול לכרוע על ברכים או לשמש המטה וזרעו (במובנו העקרי) לפי זה: זרע ברך ה' (ישעיה סא ט).[1] ענה לי יה"ש, ענה! הֲבַרֵד ה' גם אותך כשמשון? היש גם לך, כמו שתואיל לומר, „קטן וקצר?" אסתפק! —

הדא הוא דכתיב (ש"ב טו, יא) ואת אבשלום הלכו מאתים איש קרואים והולכים לתומם, קרואים מדוד והולכים לתומם מאבשלום ולא ידעו כל דבר מעצת אחיתפל. ר' הונא בשם ר' אחא וכולי ראשי סנהדרין היו, וכיון דחמון מילייא אתיין לידי חילופין, אמרין: רבון כל העולמים! נפלה נא ביד דוד ואל יפול דוד בידינו, שאם אנו נופלין ביד דוד הרי הוא מרחם עלינו, ואם חס ושלום יפול דוד בידינו אין אנו מרחמין עליו, הוא שדוד אומר (תהלים נה, יט) פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היה עמדי (ירוש' סוטה פ' א, ה' ח). **החלוץ**: „פ"מ: כיון שראו, שהדברים באים לידי חלוף למרוד בדוד. כי ברבים היה עמדי, תפלת של רבים היה עמדי לעזרני, ע"כ. ולדעתי חלופין = χαλεπόν (Gefahr) כלומר כיון שראו, שהדברים באים לידי סכנה למרוד במלך, ודרש ברבים = βραβεῖον (Kampf-preis) כלומר שהנצחון היה מצדי ולא נפלתי בידם, שהם לא היו מרחמין עלי" עכ"ל. אמר מב"בי: לולי שאחז את בעל החלוץ בולמוס של יונית הוה מצי לפרש את המאמר ביגיעה קלה ובאופן מחוור, ולא הוה צריך להחיש לו מפלט בהבלים מבולבלים ומפותלים, — **חילופין**. על הדיקור והפציעה על ידי חץ או דבר אחר, שקצהו האחד חד (spitzig) כדרך משל יתד, משתמש העברי בשרש „חלף", שכן מצינו בחץ (איוב כ, כד) תחלפהו קשת נחושה, פירוש: חץ קשת נחושה, וביתר (שופטים ח, כו) ומחצה וחלפה רקתו, ולפי זה ענין „חילופין" דיקורים ופצעים, שמתחלה לא הוון ידעין כל דבר מעצת אחיתפל, אבל כאשר התחילה המלחמה להתפשט ובאו הדברים לידי פצעים משני צדדים, אז ידעו ההולכים לתומם, שהדבר בגו הוא מרידה במלך; וכיון שאנו רואים, שבמלחמה הדורש מדבר, אז גם אין ספק, שפתר מלת „ברבים" במובן

[1] נראה, כי מה שקורין חז"ל לזונה „מברכתא" (כתובות י.) הוא, לפי שֶׁמַבְרֶכֶת או גורמת, שיכרעו עליה הזוכרים ברך. והנה אין להתפלא על זרות הדרוש הזה וביותר על הדורש איתו, כי בעל המאמר רבי יוסי היה בודאי בעל בשר הרבה כמו בנו רבי ישמעאל, והיה מוכרח גם הוא לענית לכסיל, שהיה רוצה להוציא לעז על בניו, ועם מה שהצדיק את שמשון היה מחפה גם על עצמו והיה נסתר מרעה; ומאחר שברא כרעיה דאביהא, לפיכך השיב רבי ישמעאל ברבי יוסי להיא מטרוניתא גם כן על אופן זה, אם גם בסגנון אחר, כמו שיסופר לנו במסכת בבא מציעא דף פד עמוד א, עיין שם.

דורכי קשת כמו (ירמיה נ, כט) השמיעו אל בבל רבים, ומשום הכי נשען עם דרושו על דברי הפסוק: כי ברבים היה עמדי.

לב) **כתיב** (בראשית נ, י) ויבואו עד גרן האטד, וכי יש גרן לאטד? אמר ר׳ שמואל בר נחמן: הזרנו בכל המקרא ולא מצינו מקום ששמו אטד, אלא מהו אטד? אילו הכנענים, שהן ראוין לדוש כאטד, ובאי זו זכות ניצולו? בזכות וירא יושב הארץ הכנעני את האבל בגורן האטד (שם, שם יא) ומה חסד עשו עמו? ר׳ אלעזר אומר איזוריהם התירו, ר׳ שמעון בן לקיש אמר קשרי כתפיהן התירו. רבנן אמרו זקפו קומתן. אמר ר׳ יודן בר שלום: הראו באצבע ואמרו אבל כבד זה למצרים (ירוש׳ סוטה פ׳ א, ה׳ י). החלוץ: „כתב היפ״מ: איזוריהן התירו, איכא למימר היכי רמיזא? וכן למאן דאמר כתפיהן התירו וכן למ״ד זקפו קומתן. ואם יש לנו רשות לדרוש נוטריקון יש לומר הכנעני ראשי תיבות: הִתירו כּרסם נָכרים עַל נָטילת יעקב, וכן כתב: הִתירו כָּתפות וכולי או: הִנה כָּבוד נָהגו עַל וכולי, עכ״ל. צחוק עשה לנו, כי באמת כל הדורשים דרשו מלת וירא = ἱερόω (ehren, heiligen) ושני הדורשים הראשונים דרשו האבל = ἀπολύω (losknüpfen), ורבנן דרשו שנית וירא = αἴρω או ἐπαίρω (aufheben, sich erheben, emporrichten) והדברים מבוררים ואין צרך לנוטריקון״ עכ״ל. אמר מכ״בי: **אילו הכנענים.** הטעם שהיו ראוין לדוש באטד (כך צריך לגרוס ולא „כאטד״ בכ״ף כמו שהוא לפנינו), הוא זר ורחוק; אך יש, כמו שנראה מיד, טעם אחר, שיותר נאה ומתקבל. כבר מצינו (ב״ר פ׳ ס), שקראו חז״ל לכנעני אחד, והוא חמור אבי שכם, בשם „חוח״, ולפיכך מציינים פה את הכנענים בשם „אטד״, וכונת „גרן האטד״ קהל או קיבוץ האטד, גורן מלשן יגורהו בחרמו (חבקוק א, טו) או מלשון רעות במגורם (תהלים נה, טז) והכונה מקום מושב של הכנענים, שנקראים אטד, ובודאי היה ר׳ שמואל בר נחמן דורש כך, אלא שהדרוש חסר לפנינו. **בזכות וירא.** קשה היה אל הדורש לשון וירא. שאם אנו פותרים את המלה כפשוטה, ראיה גשמית מאי רבותא קא משמע לן? פשיטא, שכאשר באו בית יוסף ואחיו ובית אביו עד מושב הכנענים, אשר בעבר הירדן, שהקהל הזה ראה בעיניו את האבל הגדול וישמע את המספד הכבד; ולפיכך דרש „וירא״ במובן הרגשה וראיה שכלית כמו וכל העם רואים את הקולות (שמות כ, יח) כלומר שהשכילו, התבוננו וישימו על לבם את האבל, ומשום כך הראו גם כן את השתתפותם בצערו של בית יוסף על ידי סימנים, שהיו נהוגים מני אז בשעת אבל. ר׳ אלעזר אמר: איזוריהם התירו,״ משום שכשם חגירת האזור מורה על אומץ וטוב הלב (איוב לח, ג. תהלים ל, יב) כך מורה בהפך התרת האזור על רפיון ונמיכת הרוח, ושניהם אנו למדין מדברי הנביא (ישעיה ח, ט): „התאזרו וחתו!״ שפירושו: אף על שתחגרו אזור אפילו הכי תרגישו חתת. ר״ש ב״ל אמר: „קשרי כתפיהן התירו״ כלומר אותן תכשיטין, שנקראים „קשורים״ (שם ג, כ), הורידו מעל כתפיהן והורדת התכשיטים בשעת האבל מצינו לגביה ישראל (שמות לג, ד־ה). רבנן אמרו: „זקפו קומתן,״ ענינו: עלו למקום גבוה ויתאבלו שם, ועל ידי כך היה נראה כאלו זקפו קומתן ונעשים גדולים כמבראשונה, ומנהג עתיק הוא להשמיע יללה ולרדת בבכי במקום גבוה. בבת יפתח נאמר (שופטים יא, לז) וירדתי על ההרים, ונאמר (ירמיה ז, כט) שאי על שפים קינה, וכן נאמר (ישעיה טו, ג) ועל גגותיה וגומר ייליל יורד בבכי. ר׳ יודן דרש יתורא דמלת „זה״ (שאילו הוה הכתוב אומר: „אבל כבד למצרים״ בלחודיה, נמי סגי) כעין שדרשה רבי יהושע בן לוי בפסוק: כי זה משה האיש (שמות לב, א). איתא (שבת פט, א): „אמר ריב״ל: מאי דכתיב

וכולי. בא שטן ועירבב את העולם. אמר להן: משה רבכם היכן הוא? אמרו לו: עלה למרום. אמר להן: באו שש, ולא השגיחו עליו. מת ולא השגיחו עליו. הראה להן דמות מטתו והיינו דקאמרי לאהרן: כי זה משה האיש וגומר." גם כאן הוה די, אלו היה הכתוב אומר: כי משה האיש לא ידענו מה היה לו" ותו לא; ומדקאמר: כי זה משה, מלמד שהראה להם באצבע דמות מטתו של משה. וכעין זה נדרש גם כן (תנחומא תשא ד): "זה יתנו (שמות ל, מג,) אמר רבי מאיר: כמין מטבע של אש הוציא הקב"ה מתוך כסא הכבוד והראהו למשה ואמר ליה זה יתנו כזה יתנו."

לג) **אית** תניי תני כשם שהן חלוקין כאן (בהר גריזים ובהר עיבל) כך הן חלוקין באבני אפוד, במלואתם (שמות כח, כ) כדי שיהו עשרים וחמש מיכן ועשרים וחמש מיכן (ירוש' סוטה פ' ז, ה' ה). **החלוץ**: "דרש מלאת = ὁμαλός ("gleichmässig, ähnlich") עכ"ל. אמר **מכ"בי**: מלת "מלא" תורה תמיד על המספר בשלמותו, כלומר שאינו חסר מן המספר כלום כמו: כי מלאו ימי (בראשית כט, כא), ולפעמים מחובר אליה גם ענין השיווי בבחינת סדר ההשלמה, כלומר שסדר ההשלמה שוה בכל אחד ואחד מן המספר ואין נמצא בזה אלא מה שנמצא בזה, כמו והירדן היה מלא על כל גדותיו (יהושע ג, טו), שפירושו: לא לבד שכמות המים היתה שלמה בירדן, כי אם גם שתי שפתותיו היו שוין בבחינת סדר המילוי, ולא היה בשפה שבעבר זה מים יותר ובשפה שבעבר שני מים פחות; ואת שתי ההוראות הללו כללו התנאים במלת "במלואותם", באמרם: שממספר אבני האפוד לא היה חסר אף אחד וגם סדר מעמדן היה שוה, וכמו כן היה הדבר אצל ישראל בעמדם על הר גריזים והר עיבל.. "כל ישראל" (שם ח, לג) כלומר מספר כלם עמד מול שני ההרים, וסדר העמידה היה גם כן שוה, ששה שבטים עמדו בהר גריזים וששה שבטים בהר עיבל (דברים כז, יב־יג).

לד) **רבי** שמואל בר נחמני בשם ר' יוחנן והיו עמים משרפות שיד (ישעיה לג, יב), מסיד נטלו איפופסין שלהם מינה (ירוש' סוטה פ' ז, ה' ה). **החלוץ**: "נראה, שדרש משרפות = μισθοφορά (verdienter Lohn) בסרוס אותיות, כלומר השכר המגיע להם היינו איפופסין של מיתה. ודומה לזה בהבראם = באברהם (ב"ר פ' יב) מתרפקת = מתפרקת (שיר רבה פ' ח) שנאן = שאנן (ש"ר פ' כט) תרעתים = תער (ספרי בהעלותך פיסקא עח) וישטחו להם שטוח = שחוט (ירוש' נזיר סוף פ' ד) בקבר = ברקב (שם פ' ז, ה' ב) ולבשם = ובלו שם" (ירוש' יומא פ' ז, ה' ב) עכ"ל. אמר **מכ"בי**: רבי יוחנן מדמה מלת "שיד" עם עמק השדים, שאליו חוברו הארבעה המלכים בימי אברהם אבינו, ומייסד את דרשתו על שתי דרשות אחרות, הנזכרות במקום אחר. איתא: (ב"ר פ' מב) "ויהי בימי אמרפל מלך שנער (בראשית יד, א), רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי פתח (תהלים לז, יד) חרב פתחו רשעים וגומר (שם, שם טו) חרבם תבוא בלבם, בן ציצית הכסת ונקדימון בן גוריון וכולי. חרב פתחו רשעים, זה אמרפל וחביריו וכולי. אמר ר' אבון כשם שפתח בד' מלכיות כך אינו חותם אלא בד' מלכיות: פתח בד' מלכיות: את כדרלעומר מלך עילם ותדעל מלך גוים, ואמרפל מלך שנער, ואריוך מלך אלסר, והותם בד' מלכיות: מלכות בבל ומלכות מדי, ומלכות יון ומלכות אדום". והנה משתי הדרשות הללו יוצא לנו. א) כי הגזר דין יצא על העמים כבר בשיד או בעמק השדים, ב) שפסק דינם היה שריפה, שהרי בתר "חרב תבוא בלבם" כתיב (שם, שם כ) "ואויבי ה' כיקר כרים כלו בעשן כלו", ואין עשן משתכח בלי שריפת דבר.

לה) **והוא** שוכן באלוני ממרא (בראשית יח, א), ר' נחמיה אומר בפלטין דממרא (ב"ר פ' מב). **החלוץ**: "הבין אלון = αὔλιον ("Palast)

עכ״ל. אמר מכ״בי: כאן חסר קצת וכך צריך לגרוס: „והוא שוכן באלוני ממרא, רבי נחמיה אומר אל תקרי באלוני, אלא במלוני ממרא״ כלומר בדירה שלן והתעכב בה, והיכל או פלטין נקראים מלון כמו שמצינו (מ״ב יט, כג) ואבואה מלון קצו, שפירושו: ואבוא עד בית המקדש, שהוא מלון ומשכן השכינה.

לו) **אמר** רבי מאיר: כתיב (קהלת ב, יד) החכם עיניו בראשו, הכסיל במה? ברגליו? אמר ר׳ אבא מרי עד שהוא בראשו של דבר הוא יודע מה בסופו (ירוש׳ סוטה פ׳ ח, ה׳ י). **החלוץ**: „כבר העירותי על מאמר זה, הדומה ממש למאמר הודיי (החלוץ ח צד 48), ועתה אעיר כי כפי הנראה דרש עיניו = ἐννοέω (״bedenken, wahrnehmen, einsehen) עכ״ל. אמר מכ״בי: אחר ששמענו מפי ר׳ אבא, שענין ראש דהכא אינו הגלגלת שבגובה גוף האדם, אלא התחלה וראשית והכונה: שהחכם רואה את הנולד ומביט לסוף דבר בראשיתו, לפי שיש לו ראיה שכלית ברורה, נשאל בצדק: מה לנו לחכמה יונית של בעל החלוץ, בפרט מאחר שגם מלת „עיניו״ נוכל לפרש במובן עיון ומלשון (ש״א יח, ט) ויהי שאול עוין את דוד?

לז) **כתיב**: והמלך אסא השמיע אל כל יהודה אין נקי (מ״א טו, כב), מהו אין נקי? ר׳ סימון ורבנין. ר׳ סימון: אין לביתו שעה אחת. ורבנן אמרין: לית רבי בריבי (ירוש׳ סוטה פ׳ ח, ה׳ י). **החלוץ**: „דרש נקי = ἐνοίκιος (im Hause״) עכ״ל. אמר מכ״בי: כאן כתיב „אין נקי״ סתם ואינו מפורש ממה שיהיה נקי. אך מי שפותח את ספר מלכים וקורא שם את הדברים: „ומלחמה היתה בין אסא ובין בעשא״, הוא יכיר מיד, שר׳ סימון דרש אסמכתא והיה מכוון אל דברי הכתוב: „נקי יהיה לביתו שנה אחת״ (דברים כד, ה), ואם כן נקי הדורש מן הדוחק להוציא ענין „בית״ ממלת נקי על פי לשון יונית; ומה שאומרין רבנן „רבי בריבי״, הכונה: שגם הגדולים שבגדולי האומה לא היו נשארים בביתם בשעת המלחמה, שכן במובן זה, כלומר במובן גדולים שבגדולים, נדרשת מלת נקי ג״כ בתנחומא (הובא בילקוט איוב רמז תתצז) על הפסוק: זכר נא מי הוא נקי אבד (איוב ד, ז).

לח) **צערן** של איש מרובה יותר מן האשה. הה״ד (שופטים טז, טז) ויהי כי הציקה לו בדבריה כל הימים ותאלצהו. מהו ותאלצהו? אמר ר׳ יצחק בר לעזר: שהיתה שומטת עצמה מתחתיו (ירוש׳ כתובות פ׳ ה, ה׳ י). **החלוץ**: „דרש אלץ ἐλίσσω (fortwälzen״) עכ״ל. אמר מכ״בי: ר׳ יצחק דורש ותאלצהו במובן לשון ארמית, שבה נקרא הרעבון אולצנא, שכן תרגום ובימי רעבון (תהלים לז, יט), ביומי דאולצנא; ולפי שקורין חז״ל את ההתמלאות של תאות המשגל בשם שביעה ואת העצירה מן התשמיש בשם רעבון וכדברי רבי נחמן שם: „האבר הזה שבאדם, הרעיבתו השביעתו, השביעתו הרעיבתו״, לפיכך הוא אומר: שדלילה עשתה על ידי מנהגה את שמשון רעב.

לט) **מהו** בצע אמרתו? (איכה ב, יז) ר׳ יעקב דכפר חנין אמר: מבזע פורפירא (פדר״כ איכה דף קכ). **החלוץ**: פירש המפרש: דרש אמרתו כמו אמרא בארמית, שפירושו: שפת הבגד, על פי מדותיו (תהלים קלג, ב) תרגם על אמרא דלבושוי, ע״כ. מה לאמרא, שהוא שפת בגד, לפורפורא, שהוא בגד ארגמן? לדעתי חלק הדורש מלת אמרתו לשתים: אמ רתו, ודרש אם = ἱμάτιον (בגד, לבוש) ודרש רת = (ῥοῦς) ῥούσιος (אדום, אדמדם) כלומר בגד אדום, פורפורא״ עכ״ל. אמר מכ״בי: כבר הראיתי לעיל דף 3 סימן ז, שחז״ל השתמשו לציין עם המלה העברית „אמר״ את המושל, ששמו כן הוא בלשון ערבי „עָמִיר״; וכאן אנו

רואין, שהיו מציינים גם כן את בגד ארגמן או הפורפירא, שעוטה המושל, בשם „אִמְרָה״, והכונה: בצע את סימן המלכות, שבבגדו, וסימן מלכות זה נזכר בילקוט תהלים רמז תרפז: „ועל לבושי יפילו גורל (תהלים כב, יט), אמר רב נחמן: זה פורפירן של מלך״ וכן בבראשית רבה פרשה עה: „וישלח יעקב מלאכים לפניו (בראשית לב, ד), לפניו. לזה שבא שעתו לטול המלכות לפניו. רבי יהושע: שלח פורפירא וטלקיה קדמוהי, אמר ליה: אין שני זרזורים ישנים על דף אחד״.

מ) **אחר** הדברים האלה היה דבר ה׳ אל אברם במחזה (בראשית טו, א), רבי לוי בשם רבי חמא אמר: הרהורי דברים הוו שם. מי הרהר? אברהם הרהר ואמר לפני הקב״ה: רבונו של עולם! כרת ברית עם נח, שאין אתה מכלה זרעו מן העולם ועמדתי אני וסגלתי מעשים טובים לפניך ודחתי בריתי לבריתו, שמא יעמוד אדם אחר ויסגל מצות ומעשים טובים יותר ממני וידחה בריתו לבריתי? אמר לו הקב״ה: אל תירא אנכי מגן לך (שם), מנח לא העמדתי מגינים וצדיקים; ולא עוד, אלא שבניך באים לידי עברות ומעשים רעים, אני רואה איזה הוא אדם גדול שבהן, שיכול לומר למדת הדין די, ואני נוטלו וממשכנו בעדם שנאמר (ש״הש א, יד) אשכל, איש שהכל בו, מקרא ומשנה, תלמוד, תוספתות ואגדות. הכפר, שמכפר עונותיהם של ישראל. בכרמי עין גדי אני נוטלו וממשכנו בעדם (שיר רבה פ׳ א). **החלוץ**: „מ״כ פירש בכרמי בזכות ישראל, שנקראו כרם ה׳ צבאות וכולי, ולא זכיתי לירד לעומק פירושו להבין על ידו איך ירמזו המלות: „בכרמי עין גדי״ — „אני נוטלו וממשכנו״. ובעיני אין ספק, כי הדורש דרש מלת כרמי = χράομαι (gebrauchen, anwenden) ודרש עין גדי = ἐγχειρίζω (ערב) והיינו ממש אני נוטלו וממשכנו״ עכ״ל. אמר מכ״בי: העתקתי את המאמר כולו ולא השמטתי רובו, כדרך שעשה בעל החלוץ, כדי שיראה הקורא מיד, שרבי לוי משתעי באברהם אבינו מתחלת עד סוף המאמר; ומאחר שכבר ביארתי למעלה, דף 17 סימן מא, בהרחבה את ענין בכרמי עין גדי לפי דעת הדרשנים, שהכונה על אברהם אבינו, שנתכרמה עינו בנפול עליו תרדמה, איני מוכרח להאריך כאן בביאור דברי רבי לוי, ואומר רק בקיצור, שכך היא הכונה: איש שהכל בו ושיכפר על עונות ישראל, מקורו ומוצאו יהיה בכרמי עין גדי כלומר באברהם, שנתכרמה עינו. מן הצור הזה יוציא ויקח את האדם הגדול, שיאמר למדת הדין די, וזה משה רבנו.

מא) **אמר** לו הקב״ה: אלו היית יודע, כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך (שמות ד, יט) נודר היית. וכי מתים היו? והלא דתן ואבירם היו? אלא שירדו מנכסיהם (ירוש׳ נדרים פ׳ י, ה׳ ב). **החלוץ**: „יפ״מ: אלא שירדו מנכסיהם ועני חשוב כמת, ואף על גב דמצורע וסומא ומי שאין לו בנים נמי חשובין כמת וכולי. ולא ידע, כי הדורש דרש מתו = μηδέν (so gut wie nichts sein, zu Grunde gegangen sein) כלומר שנדלדלו והיו כלא היו (ראה גם ב״ר פ׳ עח). או נאמר, כי הבין מתו = מטו משרש מוט כמו ומטה ידו״ עכ״ל. אמר מכ״בי: בהמשך ביאור המאמרים הקודמים ראינו כמה וכמה פעמים, שתולדת ענין מאמר אחד תתפתח מענין מאמר אחר, שהשני הוא יסוד ומקור אל הראשון ושבולם יתלכדו ולא יתפרדו כל כך, עד שאי אפשר להעלות על הדעת מציאות האחד בלי הֲנָחַת מציאות האחר להוייתו, ואת הדבר הזה אנו רואים במאמר שלפנינו. — המאמר שעני חשוב כמת (נדרים סד:), היה נודע בימי חז״ל בכל בתי מדרשות, ולא נופל ממנו בבחינת הפירסום היה גם כן המאמר: „כל מקום שנתנו חכמים עיניהם או מיתה או עוני״ (סוטה מו:), ועל ענין שני המאמרים האלה בנה הדורש שלפנינו את דרושו.

מפי הקבלה היה יודע, שהאנשים, שהיו מבקשים נפשו של משה על ידי שדברו עליו דלטוריא לפני פרעה, היו דתן ואבירם; ולפיכך שואל: „וכי מתים היו? והלא דתן ואבירם היו, שחיו עוד בשעת מרידת קרח ועדתו?" ועל שאלה זו הוא משיב: המכוון במלת „מתו" הוא, שירדו מנכסיהם ע"י שנתן משה בהם את עיניו, כי ענין הלשון „והנה שני אנשים עברים נצים" (שמות ב, יג) הוא כאלו הוה כתוב: ויצא ביום השני וירא שני אנשים עברים נצים כלומר שנתן בהם עיניו, ומסכים אם כן עם ענין הכתוב (מ"ב ב, כד) ויפן אחריו ויראם ויקללם בשם ה׳, שעליו דרש רבן שמעון בן גמליאל: כל מקום שנתנו חכמים עיניהם או מיתה או עוני.

מב) **כתיב** בנות ישראל על שאול בכינה וגומר (ש"ב א, כד) ר׳ יודה ור׳ נחמיה. חד אמר בנות ישראל ממש, שהיו בעליהן הולכין למלחמה והיה מעלה להן מזונות. מה ת"ל המעלה עדי זהב על לבושכן? שאין תכשיט נאה אלא על גוף מעודן. וחרנה אמר בנות ישראל, בניות שבישראל סנהדריות של ישראל, היה רואה כת חברים מאכילן ומשקן. ומה ת"ל המעלה עדי זהב על לבושכן? שהיה שומע טעם הלכה מפי חכם ומקלסו (ירוש׳ נדרים פ׳ ט, ה׳ יא). החלוף: „המאמר הזה נמצא גם במדרש שמואל (פ׳ כה) בנוסח: בנות וגומר, ר"י ור"נ. רי"א בנות ישראל ודאי. על שאול בכינה, שבשעה שהיו בעליהן יוצאין למלחמה היה זנן ומפרנסן ומלבישן שני עם עדנים, מיכן אין תכשיטין נאין אלא לגוף מעודן. רנ"א בנות ישראל, הנאות שבישראל אלו סנהדריות של ישראל. על שאול בכינה, שבשעה שהיה שומע טעם הלכה יוצא מפי חכם היה עומד ונשקו על פיו, ע"כ. יפ"מ: היה מעלה להן מזונות והיינו עדנים, שהיה מאכילן למעדנים וכולי. בניות שבישראל, פירוש בניות כמו בניות ברמה (שמ"א יט, יט), שדרז"ל בנויו של עולם, וכן במדרש שמואל: הנאות שבישראל. כת חברים וכולי, וירצה דדריש שני לשון שנון והיינו החברים, שנעשין כתות כתות וכולי, וירצה המלבישכן שני שמקיים השנון על ידי עדנים, שהיה מעדנן בפרנסתן. ומה ת"ל המעלה עדי זהב, דודאי החברים לא יהיה עדי זהב על לבושן דאין זו צניעות, ומשני שהוא רמז ליפוי דבריהם וקלוסן, וההלכה תקרא לבוש על דרך הלבישני בגדי ישע וגומר לפי שתלמיד חכם מתכסה ומתפאר בה, עכ"ל. ואחריו נגרר הפ"מ. כל מבין יבין כמה דחוק ורחוק פירוש זה, ובאמת הדורשים האלו גם שניהם דרשו קצת מלות הכתוב על פי הוראתן היונית, והעמיקו השכילו להשתמש בסגנון לשון, המרמז באצבע על שמוש המלות. והנה לא נחלקו רבי יודה ורבי נחמיה בביאור המלות: המלבשכם שני עם עדנים, שהכונה: שהיה מעלה מזונות, ורק בביאור ראש הכתוב „בנות ישראל" נחלקו. זה אומר: בנות ישראל ודאי, וזה אומר: סנהדריות של ישראל; אבל איך הוציאו מן המלות „המלבשכם וגומר עדנים" המובן, שהיה מעלה מזונות? הרי הוא לפניכם: חלקו מלת מלבוש לשתים: מל בוש, ודרשו מל = μέλω (bedacht sein, Sorge tragen), בוש = βίος (צרכי החיים), מלת שני כמשמעה ועדנים כמו מעדנים כלומר המעלה להן בגדים ומזונות טובים וערבים. ושים נא לבך לסגנון הלשון „מעלה להן מזונות" לרמז על חתוך מלת מלבוש. ובחצי השני של הכתוב דרש הדורש השני: בנות = בניות (בחלוף אות λ באות נ) βουλῆς, βουλαῖος (סנהדרין). כיוצא בו (שיר רבה פ׳ א) „אל תקרי בנות ירושלם אלא בונות ירושלם זו סנהדרי גדולה של ישראל, שיושבין ומבינין אותם שאלה ומשפט", ובכתוב: „המעלה עדי זהב על לבושכן" דרש הדורש הראשון לבוש = λίπος (Fett) כלומר עדי זהב על גוף מעודן. והדורש השני דרש עדי = ὠδή (Ode) ומלת לבוש חלק לשתים: ל בוש = λύω (lösen) = φάσις (Satz). ביאורי זה יגיה אור על פני המאמר הזה

כפי הנוסח הראשי והמקורי שבירושלמי, שנשתנה לגריעותא באגדת שמואל" עכ"ל. אמר מב"בי: מפי יה"ש שמענו, כי פירוש היפ"מ הוא דחוק ורחוק; אך מה נעני אנן בתריה, עת אנחנו שומעים את ילידי מוחו המבולבל, את הבליו ואת חלומותיו? את אשר הוא עושה אינו מעשה בן דעת, אשר על הרגיל אוחז בדרכי ההגיון ורק לפעמים נוטה מן המסלה ויעקש את הישרה בדוחק, אלא הוא מעשה איש הרוח, אשר בשגעון ינהג באין הפסק. ידעתי, קורא יקר, גם ידעתי, שתאמר אלי: למה אם כן העתקת את כל פטפוטיו מלה במלה ולמה פּזרת עליהם כל כך זמן ודיו? צדקת בדבריך, צדקת! אך הלא כבר שמעת את דברי מקדם, כי בעל כרחי אני כרוך אחר כל הבל ארוך, אשר ממנו ערוך, וכי לא אחוס על הוצאות הדפוס הרבות משום כך, למען לא יאמר: שאילו הבאתי את דבריו בכל היקפם, הייתי עושה נחת רוח לשומעיהם והיו מסכימים עם דעתו. אין לי אצלו דרך, לנטות ימין או שמאל. כופה אותי כשד, לחזור אחריו ולערוך לפניך מחדש שלחן מלא קיא צואה. כאן אני הוא הכסיל, אשר שונה באולתו של יה"ש; ואם רוחך בה קצר, אמור נא: „אשר יצר" וזכור, כי ההכרח לא יגונה. — עתה אבוא לפרש את דברי שני הדורשים שלפנינו, אך טרם כל אעיר את הקורא על שני דברים הללו: א) מאכל גשמי נקרא „מעדנים", ומאכל רוחני מציין הקרא (משלי כט, יז) ג"כ בשם „מעדנים", ב) הניקוד של „בניות" בירושלמי הוא: הבי"ת בפתח והנו"ן בקמץ בַּנָיוֹת, ובמקום „הנאות", הנזכר במדרש שמואל, צריך לגרוס: בַּנָאוֹת, ובונת שתיהן אחת: שתלמידי חכמים נקראים כך משום שעוסקים בבניינו של עולם (שבת קיד.); ואחר הצעת דברים האלה, דברי ר' יודה אינם צריכין פירוש כלל, ודברי ר' נחמיה רק פירוש במשהו. חרנא אמר: כשראה שאול את הבנאים, היה מדבק במדותיו של הקב"ה. מה הוא מאכיל ומשקה את ההוסים בצל כנפיו שנאמר (תהלים לו, ט) ירוין מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם, אף שאול, כשראה כת חברים, תרתי קעביד „מאכילן ומשקן", וענין זה יצא אל הדורש לפי שקרא שָׁנִי במקום שָׁנַיִ, ודרשה זו דומה אל דרשת חז"ל על הפסוק (משלי לא, כא) כי כל ביתה לבוש שנים, שהן מקיימים שני דברים: שבת ומילה (ילקוט משלי רמז תתקסד), ומה שנוגע לענין „שהיה שומע טעם" הוא פשוט. הטעם מלביש את חומר ההלכה בצורה, ואם כן הוא לבוש או בגד (עיין מה שכתבתי לעיל, דף 57 סימן קמא), ואת הלבוש הזה היה שאול משבח בעדי זהב.

מג) וַיְהִי בעת ההיא וירד יהודה מאת אחיו (בראשית לח, א), בגדה יהודה ותועבה נעשתה וגומר (מלאכי ב, יא-יב), אמר ליה: כפרת יהודה, שקרת יהודה, יהודה נעשה חולין (שם) כי חלל יהודה קדש ה' אשר אהב. ויהי בעת ההיא וגומר. (מיכה א, טו) עוד היורש אביא לך יושבת מרשה עד עדולם יבוא כבוד ישראל, כבודן של ישראל עד עדולם יבוא דכתיב ויט עד איש עדולמי (ב"ר פ' פה). החלוץ: „מ"כ: מלכן זה יהודה, עד עדולם יבא בתמיה וכי היה לו ליהודה לישא כנענית? וצריך לומר, דדריש מרשה נוטריקון מלכן וקדושן (!) ע"כ. וזה פירוש של שטות. אמנם אין ספק, כי דרש הדורש: יושבת = εὐσεβής (fromm, gottes-fürchtig) מרשה = μυσφωσις (salben) כלומר מלכן וקדושן של ישראל" עכ"ל. אמר מב"בי: הבנת הענינים, הנכללים בסימן א דמיכה ובפרט מן פסוק יא עד סוף הסימן, תסתתר מעינינו הרוחנית. אין אתנו יודע מתי ולמה לא יצאה יושבת צאנן, למי תתן בת ציון שלוחים על מורשת גת, מי הוא היורש ומי הוא כבודו של ישראל וכן מה שקרה אצל עדולם; ולפי שאין לנו נקודה, לא בכתבי הקדש ולא בתלמוד ובמדרשים, להחזיק בה ולהשען עליה בבחינת הענינים האלה, לפיכך יבצר גם

ממנו להביא טעם על סגנון הלשון, „מלכן וקדושן", שהרי סתום וחתום ממנו, שהדבור כאן ממלך וקדוש, מאחר שהכתוב אומר רק סתם „כבוד ישראל" ולא יותר". אבל מה שהיכולת בידי, לבוא עד תכונתו, הוא: להראות את הסבה, שהניעה את הדורש לסמוך ענין המעשה דיהודה בספר בראשית אל ענין המעשה דיהודה בספר מלאכי ומיכה. הסבה הזאת עומדת לנגד עינינו, אם נשים לב על שיווי ודמיון המבטאים השונים, הנמצאים בשלושה הספרים האלה פעם בפועל ופעם בכח, ואשר נזכירם פה כסדר שהם נזכרים בספר בראשית. א) ביהודה בן יעקב כתיב: „וירד יהודה" כלומר ירד מקדושתו, וכנגד זה אומר מלאכי על שבט יהודה: חלל יהודה קדש. ב) בספר בראשית כתיב: „ויט עד איש עדלמי", ובמיכה: „עד עדלם יבא." ג) יהודה בן יעקב נשא לאשה בת איש כנעני, וכנגד זה מכוונים דברי מלאכי: „ובעל בת אל נכר." ד) אצל האשה, שנשא יהודה בן יעקב, כתיב: „ותהר ותלד בן" כלומר שילדה יורש, וכנגד זה מכוונים דברי מיכה: „עוד היורש אביא לך", שמוצאו גם כן מבת או אומה כנענית. ה) שם היורש הראשון, שנולד ליהודה בן יעקב, היה עֵר וה׳ המיתו, וכנגד זה מכוונים דברי מלאכי: „יכרת ה׳ לאיש אשר יעשנה עֵר." ו) יהודה בן יעקב שלח מתנות שנאמר (בראשית לח, יז): „אנכי אשלח גדי עזים," וכנגד זה מכוונים דברי מיכה: „לכן תתני שלוחים." הסימנים והרמזים האלה על דברת יהודה בן יעקב וְעַם יהודה, אף כי המה קטנים וקלי ערך בעינינו היום, היו מספיקים להניע את הדורש לעשות מהם מטעמים לשומעיו ולחברם לענין אחד והוא: כי „במדה שאדם מודד מודדין לו" (סוטה ח:) ובשביל שיהודה בן יעקב עשה מה שעשה קיבל שבט יהודה אחר כך את עונשו.

מד) **ויורו** המורים למלך יאשיהו (דה"ב לה, כג), אמר ר׳ יוחנן: מלמד שעשו גופו ככברה (ירוש׳ קידושין פ׳ א, ה׳ ז). החלוץ: „היאך נלמוד מן ויורו המורים, שעשו את גופו ככברה? ודאי דרש ויורו = πείρω (durchbohren, durchlöchern) כלומר שנקבוהו ככברה" עכ"ל. אמר מכ"בי: לפנינו כתוב „היורים;" ומה שנוגע לענין „שעשו גופו ככברה" מובן מעצמו, שמאחר שירו עליו מורים רבים נעשה גופו ככברה בהכרח, ואלו הוה ירה עליו רק דורך קשת אחד, לא הוה נמצא בגופו רק פצע אחד.

מה) **אמר** ר׳ יעקב דכפר חנין: המשל ופחד עמו (איוב כה, ב) המשל זה מיכאל ופחד זה גבריאל, עמו מהו עמו? מושלמין לו (שיר רבה פ׳ ג, יא). החלוץ: „דרש עמו = ὁμοῦ (zusammen, innig) ובפדר"כ (ויהי ביום כלת דף ג) הנוסח משובש: עמו, ומשלימים עמו. והמפרש לא העיר על הנוסח המתוקן שבמדרש". עכ"ל. אמר מכ"בי: תרגום תמים שלם, וענין מושלמין או משלימים אם כן מותממים או מתמימים כלומר שמביאים את מַעְבָּדם בהסכמה אחת עם רצון השם. ולפי שענין מלת היחס עִם הוא לפעמים בענין כ"ף השואה, כמו (תהלים קכ, ד) עם גחלי רתמים שעננו כגחלי רתמים, וטעם „עִמך" (איוב מ, טו) כמו כמוך, לפיכך הוא אומר: מיכאל וגבריאל, שהם מלאכים טובים, הם כמוהו תמימים במעשים, מה שאינו כן לגביה השטן. אף על פי שגם הוא מלאך ועומד על ה׳ צבאות כשאר מלאכים, מכל מקום אינו תמים להקב"ה במעשיו. ומה שאומר בעל החלוץ. כי הנוסח בפדר"כ: „משלימים עמו" משובש, אינו נכון, מאחר שחז"ל השתמשו גם בסגנון לשון זה וכמו שמצינו (נדרים לב.)" כל המתמים עצמו הקב"ה מתמים עמו", שפירושו: משלים עמו, ולפי זה מי שגורס „משלימים עמו" אינו משתבש.

מו) **אף** לעתיד לבא הקב"ה מרחקן דכתיב (יחזקאל מח, יט) והעובד את העיר יעבדוהו מכל שבטי ישראל (שיר רבה ריש פ׳ ד). החלוץ:

יפ״מ: היינו כמו שכתוב בבראשית רבה (פ׳ ח) אל תקרא יעבדהו אלא יאבדהו[1]) מכל מקום צריך לומר דודאי כונת הכתוב, שהגבעוני יעבוד שם ויפרנסוהו מכל שבטי ישראל, אלא מדנקט לשון יעבדהו ולא יפרנסוהו (!) רמז דקרי ביה יאבדהו וכולי, עיין שם. ובאמת דרש: עבר = ἀπωθέω (wegstossen, fortweisen) כלומר שמרחקן״ עכ״ל. אמר מב״בי: מאחר שאנו רואים, שלא נחה דעת הז״ל בענין מלת „יעבדוהו״ כפשוטה, ושמשום הכי היו קורין יאבדוהו באל״ף במקום יעבדוהו בעין, נוכל גם כן לומר, שהדורש דכאן קורא „יַעְבְּדוּהוּ״ בפיעל או „יַעֲבִידוּהוּ בהפעיל במקום יעבדוהו בקל והבונה: והעובד העיר, שהוא הגבעוני, מה שנוגע לזה תצא עֲשִׂיַּת עבודתו מכל שבטי ישראל כמו שנגזר עליו בעצם וראשונה וכדכתיב (יהושע ט, כא): „ויהי חוטבי עצים ושואבי מים לכל העדה; וזהו גם ענין דבריו: „אף לעתיד לבוא הקב״ה מרחקן״ כמו שהרחיקן יהושע מלפנים, וכיון שנהוג בם עבודות ממילא הם מרוחקין מתוך קהל בני חורין, וזהו טעם שמוש המלה „מרחקן״ במקום יעבדם.

מז) **שור** של ישראל שנגח לשור של נכרי וכולי. רב אמר: ראה ויתר גוים (חבקוק ג, ו), התיר ממונם של גוים. חזקיה אמר הופיע מהר פארן (דברים לג, ב), הופיע פנים כנגד אומות העולם. ר׳ יוסי בן חנינה אמר הורידן מנכסיהן (ירוש׳ ב״ק פ׳ ד, ה׳ ג). החלוץ: „ואיתא לדרשה זו גם בבבלי (שם לה.) באופן אחר ע״ש, והוא הטעה להיפ״מ ולפ״מ בפירושם והוא: הופיע מהר פארן כנגד אומות העולם כלומר שגילה ה׳ והעיז פנים כנגד או״הע להוכיחן על שלא קבלו את התורה. הורידן מנכסיהן, הופיע מהר פארן מפרש: שהורידן מנכסיהן מאז שנגלה עליהם בהר פארן ולא רצו לקבל התורה וכולי, אבל לא מצאתי לשון הופעה מענין ירידה, ואולי לשון פרוד והחלוק הוא כדמתרגם ומחצה וחלפה רקתו, פעת מוחיה, כלומר הפרידן מנכסיהן עכ״ל. ולדעתי דרש חזקיה הופיע = ἀφιέναι (loslassen), והופיע פנים כלומר שום פנים לרעה[2]) ור׳ יוסי בן חנינה דרש הופיע = ἀπανία (עוני וירידה מנכסים״) עכ״ל. אמר מב״בי: בעל החלוץ השמיט את דברי המשנה: „שור של ישראל וכולי״ וכן גם דברי רב, ומביא רק דרשת חזקיה ור׳ יוסי, בשביל שנאות לו למצוא את ענין דבריהם במלת „הופיע״ על פי הוראתה בלשון יוני. אבל מי שקורא דרשת התנחומא על הפסוק: „הופיע מהר פארן״ ודרשת רב הכא (שעמו מסכים ר׳ אבהו בבבלי ב״ק דף לח עמוד א) הוא יראה מיד, שחז״ל דרשו את שני הכתובים, כלומר את הכתוב של משה ואת הכתוב של חבקוק, בהדי הדדי ולמדו מה שלמדו רק מדברי חבקוק גרידא, ושסבת האסמכתא אינה אלא שיווי המלות שביניהם, שכאן כתוב: „הופיע מהר פארן ואתא מרבבות קדש״ והתם: „אלוה מתימן יבוא וקדוש מהר פארן.״ התנחומא אומר: „הופיע מהר פארן, אלו בני ישמעאל שנאמר (בראשית כא, כא) וישב במדבר פארן וכתיב (חבקוק) עמד וימוד ארץ וגומר, כיון שראה הקב״ה, שלא רצו לקבל התורה התירן והקפיצן לגיהנם;״ ומדבריו אלה אנו רואים: א) שדרשו קרא דתורה וקרא דחבקוק בהדי הדדי, שהרי בתר מלת „שנאמר״ כתוב מיד „וכתיב״, ב) שענין „הופיע פנים כנגד האומות״ אינו „העיז פנים כנגד אוה״ע או „שום פנים לרעה״,

---

[1]) אמר מב״בי: כך היא הגירסא בבמדבר רבה פרשה ח, אבל בבראשית רבה פרשה כ הגירסא כמו הכא ורק רש״י מוסיף בפירושו: „אל תקרי יעבדוהו אלא יעבידוהו; ובמדרש תהלים, מזמור א׳ גם כן הגירסא: „יעבדוהו מכל שבטי ישראל יאבדוהו כתיב,״ אך בבבלי (קכב.) ובירושלמי (קידושין פ׳ ד, ה׳ א) וכן בילקוט נביאים (רמז כט ורמז שפג) אינן גורסין להא דיאבדוהו כתיב.

[2]) ומצאתי עוד סגנון זה: „פועה, שהופיעה פניה כנגד פרעה (שמות רבה פ׳ א). מ״כ: האירה (!) והעיזה פניה.

אלא אדרבה גילוי סבר פנים יפות והכונה: כשחזר הקב״ה על כל אומה ולשון, שיקבלו את התורה (תענית כה). היתה תחלת הופעתו כנגד בני ישמעאל, שיושבים במדבר ובהר פארן, ורצה לְזַכּוֹת אותן עם התורה. ג) שדברי רב במאמר שלפנינו: „התיר ממונם של גוים״ ודברי ר׳ יוסי: „הורידן מנכסיהן״ וכן דברי רב אבהו בבבלי: „התיר ממונן לישראל״ וגם דברי התנחומא: „הקפיצן לגיהנם״, שכולהון לא בהופעה, אלא במלת „ויתר״ יסודם, אם גם יש היפרש בין שלושה הראשונים ובין האחרון בבחינת ענין מלה זו. רב ור׳ יוסי ורב אבהו פותרים „ויתר״ במובן התלמוד כמו היתר ומותר, והתנחומא פותר את המלה במובן „לנתר״ (ויקרא יא, כא) שתרגומו לקפצא, ומסכים בזה לדעת ר׳ מתנה שם בבבלי; ור׳ יוחנן מוסיף התם נופך משלו על דברי כולם באמרו: „הופיע מהר פארן, מפארן הופיע ממונם לישראל״ כלומר תחלה הוא מְגַלֶּה לישראל מה שהוא טמון זה הממון, ואחר כך התיר להם ממון זה, ועל ידי שהותר ממונם של האומות על ידי כך ירדו מנכסיהן, ונכונים אם כן דברי ר׳ יוסי: „הורידן מנכסיהן.״ הכלל, שעולה מדברינו אלה, הוא: שכל בעלי פלוגתא הנזכרים פירשו מלת „הופיע״ כפשוטה, במובן התגלות עצם הזוהר, ולפיכך שוא כירברו כרכורים הבעל יפ״מ ובעל פ״מ, ושוא היא חכמה יונית של בעל החלוץ.

מח) **אמר** ר׳ יוסי בי ר׳ חנינא: כל המגדל כלב רע בתוך שלו עליו הכתוב אומר (איוב ו, יד) למס מרעהו חסד (ירוש׳ ב״ק פ׳ ז, ה׳ ט).

החלוץ: „איתא למאמר זה גם בבבלי (שבת סג.) בשם ריש לקיש בנוסח: כל המגדל כלב רע בתוך ביתו מונע חסד מביתו שנאמר למס מרעהו חסד וכולי. כבר עמדו ותמהו, כי לא כן הוא וכלב אינו נקרא כלל ביונית למס. אולם ודאי, כי למס ὑλαγμός (נביחת כלב) בהבלעת אות γ, וְכִנּוּ הנובח בתואר הנביחה. שים עין גם על מלת ὑλακόεις (הנובח). ואולי הבין גם מלת מרעהו = μερεία (Antheil) כלומר בתוך שלו[1]). ולדעת משכיל אחד (כ״ח א צד 292) למס λαιμός (gefrässig). ולא נראה בעיני, כי זה לא ירמז על כלב רע. ומשכיל אחד כתב (כוכבי יצחק יא צד 27): „אולי הוא λιμός (Hungerleider) ע״ד והכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה״ עכ״ל. אמר מכ״בי: מנהג ישן נושן הוא, שהסוס והכלב נקראים מאתנו בשם עצם פרטי או בשם התואר חוץ משם הכללי שלהם, מה שאינו כן בשאר בעלי חיים בַּיתִים. לחתול ולאווזא נאמר דרך משל (אם רוצים אנו, שיגשו אלינו): חתול, קרב! אווזא, גשי הנה! אבל לסוס נאמר: בָּרוּד (Scheck) קרב! ולכלב: גָלְיַת, גש הנה! — המנהג הזה הוא, כאשר כבר אמרנו, ישן נושן, שכן מצינו שהסוס של אלכסנדר מוקדון היה נקרא בוצעפאלוס, והכלב, הרובץ על פתח הגיהנם, צערבערוס, ועוד היום תופס העולם במנהג זה ולא יסור ממנו ימין או שמאל. כמו האכר והאזרח כן גם השר והשוע יתנו שמות משמות שונים לסוסיהם ולכלביהם, או שם עצם פרטי או שם המציין סגולותיהם ותכונותיהם, ואם כן הלא אינו מן הנמנע, שאם גם שם העקרי של הכלב אינו „למס״ בלשון יווני, מכל מקום היו מתארין אותו בשם יווני פרטי, האומר אותו דבר בעצם מה שאומר המשכיל האחר, אבל לא מטעמו, אלא מטעם מה שאמרו חז״ל (שבת קנה:) „לית דעניא מכלבא״, ולפי שהוא עני הוא גם כן ידוע רעב.

מט) **תָּנֵי** ר׳ נחמיה: קדר מסר קדרוי לבר נש, תברין. ארים גולתיה, אתא גבי רבי יוסי בר חנינה, אמר ליה: איזול אמור ליה: למען תלך

---

[1]) ואמרם: מונע חסד מביתו, שנתקשה בו רש״י לאמר, כי לשון מניעה לא נזכר בכתוב. וכן מצינו: ר׳ חנינא בשם ר׳ אבא הכהן בר״א פתח: למס מרעהו חסד, מנעת חסד מן אחיך וכולי (ב״ר פרשה פ) יצא להם ממלת מם — μεσόω (hindern).

בדרך טובים (משלי ב, כ). אזל ואמר ליה, ארים גולתיה. אמר ליה: יהב לך אגרך? אמר ליה: לא! אמר ליה: זיל ואמור ליה: וארחות צדיקים תשמור (שם, שם). אזל ואמר ליה, ויהב ליה אגרייה (ירוש׳ ב״מ פ׳ ו, ה׳ ז). החלוץ: „ישנו גם בבבלי בשנוי: רבה בר ר׳ הונא תברו ליה הנהו שקולאי חביתא דחמרא שקל גלימייהו, אתו אמרו לרב. אמר ליה (רב לרבה בר ר׳ הונא) הב להו גלימייהו! אמר ליה: דינא הכי? אמר ליה: אין למען תלך בדרך טובים. יהב להו גלימייהו. אמר ליה (שקולאי לרב): עניי אנן וטרחינן כולא יומא וכפינן ולית לן מידי. אמר ליה (רב לרבה בר ר׳ הונא): זיל הב להו אגרייהו. אמר ליה: דינא הכי? אמר ליה: וארחות צדיקים תשמור (ב״מ פג.) רש״י: בדרך טובים, לפנים משורת הדין. ולפי הבבלי עמלו המפרשים יפ״מ ופ״מ לפרש המאמר הירושלמי שלפנינו וכתבו: א״ל: לך ואומר לו דאמר קרא למען תלך בדרך טובים דהיינו לפנים משורת הדין, ולכן ראוי לו להחזיר כסותו לעני זה אף על פי שמן הדין חייב לשלם. הלך ואמר ליה ונתן לו כסותו. אמר ליה נתן לך שכרך כשהחזיר לך כסותך, דסלקא אדעתיה דכיון דאדבריה קרא היה לו לתת גם כן שכרו כדי לעשות לפנים משורת הדין, מסיפיה דאכפיל לומר וארחות צדיקים תשמור, א״ל לא נתן לי שכרי וכולי, כי מאריך מאד בדברים של מה בכך. אין ספק, כי מסדרי הבבלי לא הבינו הרמז, שרמז ריב״ח בשומו המקרא בפי האיש לאמרו להקדר. והרמז, שרמז ריב״ח במקרא זה הוא: על דבר הכסות, שנטל ממנו ושתבעו להחזירו לו, רמז במלת למען = λάνημ (החזרה) או בחתוך המלה לשתים: ל מען ואות ל = ωάλ (החזרה) מען = ὑνήμν (כסות). ועל שלום שכרו רמז במלת ארחות = ἐργασία (שכר שכיר) כלומר ארחות צדיקים לשלם שכר שכיר תשמור״ עכ״ל אמר מכ״בי: אך למותר הוא להעיר את אזן הקורא על הטפשות היתירה של בעל החלוץ, ברצותו להוכיח על פי לשון יווני הוויות דההחזרה והכסות ממלת „למען״ והוויות השכר שכיר ממלת „ארחות״, כי הכל כאשר לכל מונח בענין המאמר, מבלי שיהיה צריך לנו לטפל עליו ענין אחר. ההוא בר נש, שנסמן בבבלי ביותר על ידי השם „שקולאי״, היה בודאי תובע תחלה בעצמו את כסותו מן הקדר או מן רבה בטרם שהלך לקבול לפני רבי יוסי או רב, וכשחזר אל הקדר אמר לו: הייתי תובע דיני אצל המורה הוראה והוא צִוָּני שאומר לך: שתחזיר לי את הכסות לפי שכתוב: למען תלך בדרך טובים. הקדר, שהיה תלמיד חכם והבין אל מה ירמזון דברי הכתוב הזה (רמז זה אודיע מיד במה שיבוא) והיה יודע גם כן, שרק גברא רבא מדבר מתוך גרונו של השקולאי מאחר שאי אפשר, שאיש נבוב ובער יהיה יכול להשתמש ברמז מחודד כזה, החזיר מיד את הכסות כמו ששילם גם אחר כך את השכר בסבת הרמז השני, נמצא לפי זה: שהשקולאי אמר אל הקדר מעצמו, שיחזיר וישלם ושהוסיף על דבריו אלה רק את רמז הדיין: משום מה שיחזיר וישלם, ומאחר שידענו את זאת, לא נשאר לנו כי אם לתרגם את המאמר בל״הק ולהוסיף עליו קצת ביאור: יוצר חרש מסר לאיש אחד (שהיה נושא משאות בשכר) קדירות (כדי לנשאם לאיזה מקום) ונשברו. לקח היוצר בגדו של האיש (חלף הנזק, שגרם לו, ובא הַסַּבָּל לפני ר׳ יוסי לערער על היוצר בשביל זה). אמר ר׳ יוסי אל האיש: „לֵךְ!״ אמור אל היוצר: למען תלך בדרך טובים (ור׳ יוסי רצה לרמז אל היוצר על ידי דברי הכתוב, שאף על פי שהאיש הטוב נוהג בעצם וראשונה על פי הדין, מכל מקום נוהג בסוף לפנים משורת הדין כדברי הכתוב (מיכה ו, ז): „הגיד לך אדם מה טוב עשות משפט ואהבת חסד״, ולפיכך אם גם לקח את הבגד תחלה לפי המשפט, יעשה עתה לפנים משורת הדין,

יאהב חסד ויחזיר את הבגד). הלך (האיש אל היוצר ותבע ממנו את בגדו מחדש) ואמר לו (גם כן את דברי ר׳ יוסי: למען תלך בדרך טובים) ויהב גולתיה (והיוצר נתן אל האיש כסותו. אחר הדברים האלה הלך האיש לר׳ יוסי, להודיע לו: שדבריו עשו רושם בלב היוצר ושקבל את בגדו בהחזרה). אמר לו (ר׳ יוסי אל האיש) נתן (היוצר) לך את שכרך (חלף שנשאת את משאו?) אמר לו (האיש לר׳ יוסי) לא! אמר לו (ר׳ יוסי אל האיש) לך ואמור לו (שישלם לך שכרך שכן כתיב) וארחות צדיקים תשמור (הוא חלק השני מן הפסוק במשלי ב, כ; ורצה לרמז בזה, שעל הצדיק אומר הכתוב (שם כט. ז) „יודע צדיק דין דלים", ולפיכך אם גם עשה עם האיש חסד והחזיר לו הבגד, מכל מקום צריך להתנהג על פי הדין ולשלם אל השכיר את שכרו). — זה הוא הפירוש האמתי על דברי הירושלמי, שבהם לא נזכר כלום, שדיבר רבי יוסי עם הקדר פה אל פה, אלא כל המשא והמתן של הדברים הם בין הבר נש ובין הקדר, מה שאינו כן בבבלי, ששם אומר רב בעצמו את שני הכתובים לרבה.

נ) **יהושע** וכלב נטלו שלשה חלקים. חלקן עם יוצאי מצרים וחלקן עם העומדים בערבות מואב ונטלו חלק מרגלים, הדא הוא דכתיב (במדבר יד, לח) ויהושע בן נון וכלב בן יפונה חיו מן האנשים ההם וגומר, אבל מתלוננים ועדת קרח נפל לאמצע (יפ"מ: שלא נטלו בניהם חלקם אף על פי שהיו מיוצאי מצרים, אלא נפל לאמצע, שכל הנכנסים לארץ זכו בו), ובניהם בזכות אבי אביהן ואמותיהן, הה"ד (שם כה, יא) ובני קרח לא מתו (ירוש׳ ב"ב פ׳ ח, ה׳ ג). **החלוץ**: „המאמר הזה נמצא גם בבבלי בקצור: "מרגלים יהושע וכלב נטלו חלקם, מתלוננים ועדת קרח לא היה להם חלק בארץ, הבנים נטלו בזכות אבי אביהן ובזכות אבי אמותיהן (ב"ב קיז.) ולהלן (קיח:) אמרו: „מרגלים יהושע וכלב נטלו חלקם, מנהני מילי? אמר עולא דאמר קרא: ויהושע בן נון וכלב בן יפונה חיו מן האנשים ההם וגומר, מאי חיו? אילימא חיו ממש, והא כתיב קרא אחרינא (במדבר כו, סה) ולא נותר מהם איש כי אם כלב בן יפונה ויהושע בן נון, אלא מאי חיו? שחיו בחלקם" ע"כ, והא „דבני קרח לא נטלו חלק אביהם רק נפל לאמצע" לא הביאו, יען לא ידעו להלום המקרא שהסתייעו בו בירושלמי. והמקרא: ויהושע בן נון וכלב בן יפונה חיו מן וגומר הביאו על שם עולא, שהתחכם להוציא לכונת דרושו. ובעל יפ"מ כתב על סמך המקרא ובני קרח לא מתו, דריש לא מתו מענין חיו האנשים, דהיינו לענין הנחלה כדלעיל הכא נמי לומר, שעדין נשאר להם אחרית ותקות חיים, שירשו בארץ בזכות אבי אבותיהם ואמותיהם וכולי, ואחריו נגרר הפ"מ. ובמראה הפנים כתב: הה"ד ובני קרח וגומר זו ראיה, שגם בזכות אמותיהם זכו בני מתלוננים ועדת קרח, שהרי בני קרח לוים היו, עכ"ל. ובעיני ברור, שלא הבינו הבבלים ראיתו של הדורש בדבר חלק המרגלים מן הכתוב: ויהושע בן נון וכלב בן יפונה חיו מן האנשים וגומר כשם שלא הבינו יפ"מ ופ"מ ראיתו בדבר עדת קרח מן המקרא ובני קרח לא מתו, כי בכתוב הראשון דרש הדורש: חיו מן ἐχόμενος (בוא אחרי) מן ἔχω (innehaben, besitzen) כלומר יהב"נ וכב"י באו אחרי (חיו מן) האנשים ההם ההולכים לתור את הארץ ליטול חלקם. ובכתוב השני דרש: מתו = μετέχω (Antheil haben) כלומר ובני קרח לא נטלו חלק (מתו) אביהם. ולא על מה שנטלו חלק בזכות אבי אביהם נדרש הכתוב כדעת המפרשים, כי אם על מה שלא נטלו חלק אביהם עכ"ל. אמר מכ"בי: אם יעמוד יהושע וכלב ויטלו חלקן בארש הארוך, שהציע כאן לפנינו בעל החלוץ, העבודה! שלא אקח חלק עמהן: לא, משום שאני מעדת קרח והמתלוננים, אלא משום שאיני רוצה ליהנות ממנו

אפילו באצבע קטנה. כבר מלתי אמורה, שאני מעתיק את פטפוטיו רק מפאת ההכרח ולבי בל עמם, וכן הוא גם כאן באשר לא מצאתי קורת רוח אפילו בדברי היפה מראה, הפני משה והמראה פנים; ואם בלהים, ברמי הקומה מנהגי לומר: חסרי טעם המה, ביבש, בקטן שבקטנים כבעל החלוץ על אחת כמה וכמה. הַרְחֵק לכן מעלי, המנוול! ואלך לפרש בקצור את המאמר, בלי שים לב על דבריך, אשר הכברת בלי דעת. זה הוא הפירוש הפשוט: בניגוד למה שקורין חז״ל במקום אחר את העני „מת״ (נדרים סד:) קורין כאן את העשיר „חי״, והמכוון לפי זה בדברי הכתוב: יהושע בן נון וכלב בן יפונה העשירו מן האנשים ההם, ההולכים לתור את הארץ. כיצד? על ידי שנטלו חלק של האנשים ההם, וזהו גם דעת הבבלי באמרו: „אלא שחיו בחלקם״ כלומר העשירו בחלקם, שהשיגו ממתלוננים ועדת קרח; ולפי שבני האחרונים האלה נטלו בזכות אבי אביהן ובזכות אבי אמותיהן, אם כן שפיר מייתי ליה ראיה מן הקרא „ובני קרח לא מתו״ כלומר בני קרח לא נעשו עניים, שחשובים כמת.

נא) **מהו** חותמו של הקב״ה? רבי ביבי בשם רבי ראובן: אמת. מהו אמת? אמר ר׳ בון: שהוא אלהים חיים ומלך עולם (ירוש׳ סנהדרין פ׳ א, ה׳ ג). **החלוץ**: „מאמר זה נמצא גם (ירוש׳ ברכות פ׳ א, ה׳ ז) ושם פירש היפ״מ: כלומר אל״ף רישיה דא״ב וכולי, שהוא ראשון וכולי. אולם זה מאמר בפני עצמו לריש לקיש, ובטעות הכניסוהו בדרש ר׳ בון, שאין לו יחס כלל אליו (ראה גם שיר רבה פ׳ א). וכנראה דרש ר׳ בון מלת אמת בשתי פנים = ἔμβιος (חיים) בהבלעת אות β; גם = ὁμάς (die Gesammtheit, das Ganze) כלומר העולם, ועל כן אמר: מהו אמת? שהוא אלהים חיים ומלך עולם״ עכ״ל. אמר מכ״בי: בעל החלוץ, שהשמיט את דברי רבי ביבי והעתיק רק מהתחלת המלות „מהו אמת וכולי״, הראה לנו בזה, שאינו מבחין בין ימין לשמאל ושאינו יודע, שדברי שניהם מתייחסין אלו על אלו. — דרך המלכים להיות חרות על חותמיהם תו קצר (Devise, Wahlspruch), המודיע במלין מעטים השקפותיהם ודעותיהם אם בענין אמונה או בעניני מדינה (Politik); וחותם כזה מייחסין חז״ל גם להקב״ה ואומרים, שעל חותמו רשום: „אמת״. אך בבחינת דעה זו שאל השואל: מהו אמת? כלומר איזה מאמר קצר הוא בכתבי הקדש, שבו נמשך מלת „אמת״ על הקב״ה? ור׳ בון משיב: שהוא המאמר: „וה׳ אלהים אמת הוא אלהים חיים ומלך עולם (ירמיה י, י) ולפנינו נתקצר הפסוק.

נב) **ויאמר** לאדם הן יראת ה׳ וגומר (איוב כח, כח), א״ר חייא בר אבא: מהו הן יראת ה׳ וגומר? אמר הקב״ה אם יהיו לך מעשים טובים אני נותן לך שכר. ומה שכר? הן יראת ה׳ היא חכמה וגומר (שמות רבה פ׳ מ). **החלוץ**: „מ״כ: מהו הן יראת ה׳ וגומר, פירוש: שכר היראה היא ההכמה ע״כ. ודאי דרש הן = ἤν (im Falle dass . . . wenn) כלומר אם תהי לך יראת ה׳ אתן לך שכר היינו חכמה. ואולי הבין מלת „הן״ גם = ὠνή (מחיר״) עכ״ל. אמר מכ״בי: רבי חייא דורש מלת „הן״ מלשון הנאה והכונה ההנאה או השכר (תרגום מה בצע (בראשית לז, כו) מה ממון איתהני), שבעקבה של יראת ה׳, היא חכמת התורה, ודברי ר׳ חייא הם כעין דברי רבי הנינא בן דוסא (פ״א ג, ט): „כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו״ וכולי.

נג) **ותפגוש** אותם (ש״א כה, כ), גילתה שוקה והלכו לאורה. ותפגוש אותם, הוקרו כולם (ירוש׳ סנהדרין פ׳ ב, ה׳ ג). **החלוץ**: „יפ״מ: מדהוה ליה למימר ותפגוש בהם, על דרך ויפגע במקום וכתיב אותם דרש, שעשתה אותם בעלי קריין והפגישה מלשון מקרה לילה ע״כ. ופ״מ פירש:

שפגעה בגופן ממש ונעשו בעלי קריין מחמת שהסתכלו ביפיה ע״כ. ולדעתי דרש הדורש מלת פגש בשלוש פנים על פי יונית: א) πυγή (Steiss) ואמרו שוקה משום צניעות; ב) = ἀπαυγάζω (leuchten) כלומר גלתה שוקה והלכו לאורה; ג) = πάγος (gerinnen machen) או = πηγάζω (quellen lassen) בדרך השאלה, שעשתה אותם בעלי קריין״ עכ״ל. אמר מכ״בי: אי אפשר לפרש את הדברים כפשוטן, שגילתה את שוקה כשתבעה דוד לתשמיש בינו לבינה, שהרי בתר הכא יסופר: „מיד הוציאה כתמה והראת לו״, ואם כן הוא מן הנמנע, שבמעמד זה גילתה שוקה, כמו שהוא מן הנמנע, שיהיו מייחסין למעמד זה את התואר „אור״, ומוכרחים אנו אם כן לומר, שכל דברי הדורש אינם נאמרים אלא בדרך השאלה ושמכוונים נגד הפסוק (תהלים פה, יא) חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו. — נראה נא, אם אסמכתא זו עולה יפה מכל צד: דברי דוד: „וישב לי רעה תחת טובה״ הם אמת, ודבריו: „כה יעשה אלהים לאויבי דוד אם אשאיר מכל אשר לו עד אור הבקר משתין בקיר״ הם בצדק; אך לעומת זה דברי אביגיל: „ועתה הברכה הזאת אשר הביא שפחתך ונתנה לנערים המתהלכים ברגלי אדוני״ הם עשיית חסד, ודבריה: „שא נא לפשע אמתך וכולי בי אדוני העון״ הם הרדיפה אחר השלום, שמשום שרצתה לעשות שלום בין ביתה ובין דוד ואנשיו היתה משקרת והיתה תולה את האשמה בעצמה. היוצא לנו מזה הוא: שאביגיל, שבה היו נכללות שתי המדות: „חסד ושלום״, פגשה את שתי המדות: „אמת וצדק״. אך על ידי מה עלתה בידה לפגוש אותם? על ידי שגילתה שוקה כלומר ע״י שהציגה את עצמה ערומה ממחסה ומסתור (sie hatte sich bloss-gestellt) ועל ידי שלא נסגה אחור מן הסכנה, והוה כאלו אמרה: הכו שוק על ירך! הכל כאשר לכל עלי ועל צוארי! — ותולדת פעולתה זאת מה היתה? „הלכו לאורה״. כשהאירה אביגיל את עיני דוד ואנשיו, שרק משום כך שבו נערי דוד ריקם לפי שהיא לא ראתה אותם, אז הלכו לאור זה ונתרצו לו (da leisteten sie dieser Aufklärung Folge und gaben sich mit derselben zufrieden). על אופן זה פתר הדורש את שתי המלות „ותפגוש אותם״. אך עוד לא נח ולא שקט, כי אם הוסיף לדבר עליהן שנית: „ותפגוש אותם״ כלומר פגעה אותם עם חן דבריה בלבם (sie hatte sie getroffen im figürlichen Sinne), ועל ידי כך „הוקרו כולם״ כלומר נעשו כולם כמקור נובע, והכונה: קודם שדיברה אביגיל, היו דוד ואנשיו נקרשים כקפאון, קרים בהסכמתם להשמיד ולהרוג ולאבד, והיו נסתרים מכל רגש רחמים ותנינה, אך כאשר הפיסה אביגיל את דעתם, אז נמסו והיו כמים נוזלים.

נד) **ואני** אמתך (ש״א כה, כה), מלמד שתבעה לתשמיש, מיד הוציאה כתמה והראית לו וכולי (ירוש׳ סנהדרין פ׳ ב, ה׳ ג). **החלוץ**: „יפ״מ: משום דברישא, כשאמרה בי אדוני העון, לא קאמרה אמתך כדקאמרה בתר הכי דברי אמתך, נראה שבהזכירה עצמה במאמר אני לא כפלה לומר אמתך, קשה הכא דקאמרה אני למה אמרה אמתך? להכי קאמר, שעל שתבעה לתשמיש השיבה כן, לומר: שהרי היא מוכנת להיות לו לאמה אם יבוא זמן שיהיה אפשר דהיינו אם ימות בעלה וכולי. ופ״מ פירש: אמתך דריש, שאמרה איני ראויה אלא להיות אמתך ע״כ. מה מאד זרים ודחוקים הפירושים הללו! ובעיני אין ספק, כי דרש אמתך = (μήν) οἱ μῆνες (דשתנא) או αἱμάσσω (blutig). ובבבלי (מגילה יד.) נשמט דרש זה ובא אחר במקומו, ובמדרש שמואל (שם) מובא מאמר הירושלמי ממש ונשמט דרש זה, יען לא ידעו להלמו״ עכ״ל. אמר מכ״בי: יליף להא, שתבעה לתשמיש, מאסמכתא. נאמר כאן „ואני אמתך״, כינוי

הגוף קודם לשם, ונאמר התם (רות ג, ט) „אנכי רות אמתך“, מה התם תבעה לתשמיש (שהרי שאל אותה בועז: „פנויה את או אשת איש את, טהורה את או טמאה את?“ ילקוט רות, רמז תרו) אף הכא נמי תבעה לתשמיש, ומי שיראה פירוש זה הוא בודאי יאמר, שבעל החלון לא ידע להלום את המאמר.

נה) **כתיב** (דה"א יא, יז) ויתאו דוד ויאמר מי ישקני מים מבור בית לחם וגומר, ר' חייה בר אבא אמר: הלכה נצרכה לו וכולי, ר' הונא בשם ר' יוסי הילכות שבויים נצרכה לו. ר"ש בר רבי אומר בנין בית המקדש נתאוה (ירוש' סנהדרין פ' ב, ה' ה). **החלוץ**: „הרבה טרחו המפרשים לפרש דרושים האלו הזרים (ראה יפ"מ ויופי מכלל ופ"מ) ולא עלה בידם כי אם חרס. אמנם כל הדורשים הללו דרשו מלות: „ישקני מים“ על פי יוונית. רבי חייא דרש ישקני מים = νόμιμος ἀσκέω (הוראה כדעת וכהלכה); רבי יוסי דרש ישקני מים = ἐξωνέομαι (losknüpfen, befreien) ועל כן אמר „הלכות שבויים נצרכה לו“; ר' שמעון ברבי דרש ישקני = σκηνή (אוהל), מים = μῶμαι (תאוה חזקה לדבר) כלומר בנין בית המקדש נתאוה, ואם כן כל הדרשות האלה רמוזות בכתוב ואין צריך לדחוק כלל“ עכ"ל. אמר מכ"בי: שלושה הדברים, שנזכרים כאן, משולים למים או בכתבי הקדש בהדיא או על ידי רמז בדברי חז"ל ואלה הם: א) התורה בכלל משולה למים כדאמר ר' חנינא בר אידי (תענית ז.): „למה נמשלו דברי תורה למים? דכתיב (ישעיה נה, א): „הוי כל צמא לכו למים“ לומר לך: מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה“, אבל ההלכה בפרט נקראת גם כן מים, שהרי קורין חז"ל לעתניאל בן קנז, שהחזיר בפלפולו את ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה, „גלות מים“ אדם שאין בו אלא דברי תורה“ (תמורה טז.). ב) הַשִּׁבְיָה משולה למים, שכן כתיב (תהלים קכו, ד): „שובה ה' את שביתנו כאפיקים בנגב“, שפירושו: שובה ה' את שביתנו, שהיא למופת ולפלא כאפיקי מים בציה; ולא זו בלבד, אלא עם הֲשָׁבַת השבויים מחוברת גם ברכת המים כדכתיב (יואל ד, א): „כי הנה בימים ההמה ובעת ההיא אשר אשיב את שבות יהודה וירושלם (שם, שם יח) כל אפיקי יהודה ילכו מים ומעין מבית ה' יצא“. ג) דברי רבי שמעון בן רבי נוסדים על דברי רבי אליעזר בן יעקב (יומא עז:): „מים מפכין עתידין להיות יוצאין מתחת מפתן הבית, מכאן ואילך היה מתגבר ועולה עד שמגיע לפתח בית דוד וכולי, שנאמר (זכריה יג, א) ביום ההוא יהיה מקור נפתח לבית דוד“.

נו) **כתיב** (קהלת ב, ב) לשחוק אמרתי מהולל, אמר הקב"ה: מה עטרה זו בראשך? רד מכסאי. ר' יוסי בן חנינא אמר: באותה שעה ירד מלאך ונדמה כדמות שלמה והעמידו מכסאו ויישב תחתיו, והיה מחזר על בתי כנסיות ובתי מדרשות ואומר אני קהלת הייתי מלך על ישראל בירושלם. והוו מרין ליה מלכא יתיב על בסליון דידיה ותימר אני קהלת. והיו מכין אותו בקנה ומביאין לפניו קערת גריסין, באותה שעה אמר וזה היה חלקי מכל עמלי. אית דמרין חוטרא, ואות דמרין קניא, אית דמרין קישרתיה (ירוש' סנהדרין פ' ב, ה' ו). **החלוץ**: „יפ"מ: אית דמרין חוטרא, מקל שהיה סומך עליו, ויש אומרים קניא, קנה והוא הוא וכולי, ראה גם פ"מ שם. אין ספק, כי שגו המפרשים, שחשבו כי חוטרא היינו מקל כפתרונו בשאר המקומות, ולסבה זו נסחו במקום קניא קורה לאמר, כי קניא היינו חוטרא ותרתי למה לי? ובאמת חוטרא זו היינו κρδύχ (כלי חרס) ונמצא, כי מאן דאמר חוטרא, דרש זה היה = σειεύς (קערת חרס של גריסין, ומאן דאמר קניא דרש כל עמלי = κάλαμος (קנה) ואות מ' מתיבת

מכל דרש = ἐμοῦ (mein eigen) עכ״ל. אמר מכ״בי: המלה „עמל״ נדרשת כאן פעם אחת במובן, שנזכר בתלמוד (פסחים מב.) „עמילין של טבחים״ והוא מין קמח שדומה לגרש (Grütze), ולפיכך, כשהאכילוהו גריסין, אמר: זה עמלי כלומר זה גרם שלי הוא חלקי מכל מה שהיה לי מקדם, ושלש פעמים נדרשת בדרך אסמכתא כמו שנבאר: „אית דאמרין חוטרא״. לפי שאצל האיש מכאובות, שהיה נגוע מוכה ומעונה, כתיב (ישעיה נג, יא) מעמל נפשו יראה; ולפי שכתוב גם כן לגביה, שמחמת ההכאה היו לו חבורות (שם, שם ה) וסתם חבורה נתהוית על ידי מקל כהיכא שקראו הנביא (זכריה יא, ז) „חובלים״, לפיכך אומרין: שהיו מכין אותו במקל, ושלמה אמר: עמלי זה כלומר הכאה זו, שאני מקבל עכשיו, היה חלקי מכל. „ואית דאמרין קניא״ כלומר שהכוהו בקניא, ואמירה זו מפורשת על דרך זה. מנהג בני קדם, מני אז ועד היום הזה, לכתוב בקנה, הגדל על שפת היאור נילוס; ולפי ששלמה אמר: „אני קהלת!״ כלומר אני איש, שאוגר וכותב שירים ומשלים ודברי מוסר, לפיכך אמר הדורש, שבבחינה על הפסוק (ישעיה י, א) ומכתבים עמל כתבו השיבו השומעים לשלמה: דבריך, שאתה כותב משלי מוסר, אינם אמת, אלא מכתבי עמל אתה כותב, ולפי זה הכוהו בחץ לשונם על ידי קניא, שכתב בו את ספריו, וכלפי זאת אמר שלמה: עמלי זה היה חלקי מכל. „אית דאמרין קושרתיה״. על „אסירי עוני״, הם אותן האנשים שנלכדים בחבלי רעב, יאמר המלך דוד (תהלים קז, יב): ויכנע בעמל לבם״; ובבחינה על עמל זה, המחובר עם עניות, יאמר הדורש: שענין „עמלי״ דהכא הוא גם כן עניות, ואת העניות מציין במלת „קושרתיה״, שענינה שק העני, שבו טומן את המתנות שמקבל מן המרחמים עליו (ראה ערוך החדש ערך קשר ב).

נז) **למה** נברא (אד״הר) באחרונה? משל למלך שעשה סעודה, כשמתקין הסעודה מזמין האורחין. כך חכמות בנתה ביתה (משלי ט, א) זה הקדוש ברוך הוא, שבנה את העולם בחכמה שנאמר (שם ג, יט) ה׳ בחכמה יסד ארץ וגומר. חצבה עמודיה שבעה, אילו שבעה ימי בראשית. טבחה טבחה מסכה יינה, אילו ימים ונהרות וכל צרכי העולם. מי פתי יסור הנה, זה אדם וחוה (ירוש׳ סנהדרין פ׳ ד, ה׳ יג). החלוק: „בבבלי (סנהדרין לח.) המאמר בשנוי: „שלחה נערותיה תקרא, זה אדם וחוה וכולי. מי פתי יסור הנה חסר לב אמרה לו, אמר הקב״ה: מי פתאו לזה? אשה וכולי״, ולפיהו נסחו המאמר גם במדרש (וי״ר פ׳ יא) וגם בעל יפ״מ הואיל לשנות הנוסח בירושלמי וכתב: אין לומר דקמפרש מי פתי וגומר על קריאתם לסעודה, כי מאי טעמא לקראם בשם גנאי זה קודם שחטאו וכולי ע״ש ואחריו נמשך פ״מ. ובאמת כונת הדורש בירושלמי בכתוב מי פתי וגומר ההזמנה לסעודה, וגם הבבלי לא השכיל לדעת, כי דרש פתי = παῖς (נער נערה) ועל כן הביאו תמורתו פסוק שלחה נערותיה וגומר״ עכ״ל. אמר מכ״בי: אם נשים את עינינו על דרשת ר׳ עקיבא (סנהדרין קי:) „באים הם (קטנים בני רשעי ישראל) לעולם הבא שנאמר (תהלים קטז, ו) שומר פתאים ה׳ שכן קורין בכרכי הים לינוקא פתיא״ וכן על דברי הדורש (שמות רבה פ׳ ג.) „מהו פתי? נער. שכן בערביא קורין לנער פתיא״, אז נראה, שלא היה מן הצורך לבעל היפ״מ לומר: „מ״ט לקראם בשם גנאי זה קודם שחטאו״, שהרי אינה נדרשת מלה זו אלא בדרך חיבה וחנינה במקומות אחרים, אם כן הכא נמי אינו מְגַנֶּה הדורש את אדם וחוה כלל, אלא קורא אותם בלשון ערביא „פתיא״ כלומר נער ונערה בדרך רצון וחיבה. אבל אם נוסיף לקרוא הלאה בפרשה דשמות רבה ונשמע את הדברים: „ד״א אין פתי אלא לשון פיתוי שנאמר (שמות כב, טו) וכי יפתה איש״, אז נראה גם כן, שאך לחנם ליגלג בעל

החלוץ על הבבלי. גם הוא השכיל לדעת, שענין פתי הוא נער; אך מאחר שהנער והנערה כבר כלולים במלת „נערותיה״, נתן מלת „פתי״ לענין אחר ולדרשא אחריתא, בדרשו כאידך ברבות: „מי פתאו לזה? אשה״. סוף דבר, ליגלוגו של יה״ש ופירושו יעלו בתהו ויאבדו. ליגלוגו כדאמרן, ופירושו — הלא כתוב בתלמוד ושנוי במדרש.

נח) **בר** קפרא אמר: אחז וכל מלכי ישראל הרשעים אין להם חלק לעולם הבא. מאי טעמא? (הושע ז, ז) נפלו, אין קורא בהם אלי (ירוש׳ סנהדרין פ׳ י, ה׳ א). **החלוץ:** „דרש קורא = κύρω (gelangen, reichen) כלומר לא יגיעו אלי לעו״הבא״ עכ״ל. אמר **מב״בי:** תם אני ולא ארע, משום מה נהיה מוכרחים לפרש מלת „קורא״ על פי לשון יוונית, אם פירושה בלאו הכי ביאה והַגָּעָה בלשון עברית כמו (שמות א, י) והיה כי תקראנה מלחמה, פירוש: כי תבוא מלחמה, פן יקראנו אסון (בראשית מד, ד) פירוש יגיענו אסון, והכונה אם כן גם כאן: כיון שנפלו לשאול תחתית, אין איש בתוכם שיגיע אלי כלומר למחיצתי.

נט) **רבי** הושעיה רבה אמר: מפני שהיה אביו (של אחז) צדיק. ומנשה לא היה אביו צדיק? מנשה אביו צדיק ובנו רשע, וחזקיהו אביו רשע ובנו רשע. הוא שחזקיהו אומר (ישעיה לח, יז) הנה לשלום מר לי מר, מר לי מלפני מאחז, מר לי מאחרי ממנשה. אחז אביו צדיק ובנו צדיק הה״ד (משלי יא, כא) יד ליד לא ינקה רע וזרע צדיקים נמלט. צדיק נמלט אין כתיב כאן, אלא וזרע צדיקים נמלט, זרע שהוא מושל בין שני צדיקים (ירוש׳ סנהדרין פ׳ י, ה א). **החלוץ:** „יפ״מ: וטעם מאמר זה (של וזרע צדיקים נמלט) אצל יד ליד לא ינקה רע, דבדינה של גיהנם מיירי, כדדריש לה בפרק הרואה במרצה מעות מידו ליד אשה להסתכל בה וכולי לא ינקה מדינה של גיהנם, ואמר דמכל מקום אפשר נמלט מגיהנם, והיינו מי שמוטל בין שני צדיקים״ עכ״ל וזה דוחק, ובעיני נראה, שדרש יד = ἰδίᾳ (einzeln) כלומר יד ליד אחד לאחד אם רק אביו או בנו צדיק לא ינקה רע וזרע צדיקים נמלט״ עכ״ל. אמר **מב״בי:** הדורש פותר „יד״ במובן תיכף ולאלתר (בפירוש מלה זאת בארמית ובתלמוד, אלא שהארמי מוסיף לפניה מלת „מן״ והתלמודי משים בראשה את האות „מ״ם״ והיא היא, שהרי אם תאמר „מן יד״ או „מיד״ הכל חד) ואומר: אם במשפחה אחת מציאות רשע אחד תכופה למציאות רשע אחר, כלומר אם אינו עובר זמן הרבה בין הוויות רע זה לרע זה כמו לגבי חזקיהו, שהיו אביו ובנו רשעים, אז לא ינקה מדינה של גיהנם; אבל אם צדיקים, שבמשפחה אחת סמוכים זה לזה בבחינת זמן היותם כגון אצל אחז, שאביו צדיק ובנו צדיק, ורשע אחד מוטל בין שני צדיקים הללו, רשע כזה נמלט.

ס) **וירדו** הם וכל אשר להם חיים שאולה (במדבר טז, לג), רבי ברכיה בשם רבי חלבו אף שמותיהם פרחו מתוך טומוסיהם. א״ר יוסי בר חנינה אפילו מחט שהיתה שאולה ביד ישראל מידם, אף היא נבלעה עמהם (ירוש׳ סנהדרין פ׳ י, ה׳ א). **החלוץ:** „יפ״מ: „שמותיהם פרחו״ מסיפיה, דכתיב ויאבדו מתוך הקהל, דריש לה וכולי. „מכל אשר להם״ מרבה אפילו מחט, ושאולה דרש לשון שאלה ע״כ. ובעיני אין ספק, כי רבי חלבו דרש כל = καλῶ (nennen. benennen) ודרש להם = λῆμμα (רשימה) כלומר השמות אשר בטומוסיהם, ורבי יוסי בר חנינה דרש כל = ἡλήχ (מחט) ודרש להם = λῆμμα (geborgtes) כלומר מחט שאולה״ עכ״ל, אמר **מב״בי:** כבר פירשתי את המאמר הזה לעיל (דף 119 סימן יג) בהרחבה; ופה אוסיף רק את זאת, שהדרשה „שמותיהם פרחו״ נוסדת על אסמכתא. נאמר כאן „ויאבדו״ ונאמר התם (תהלים מא, ו) מתי ימות ואבד שמו, מה התם אבידת השם אף הכא נמי אבידת השם.

סא) **מה** היה אחאב עביד ? הוה מקשיט גרמיה בכל יום וקאים ליה קומי היאל איסטרטליטיה והיא אמר ליה בכמה אנא טב יומא דין ? והוא אמר כן וכן הוא מפריש טימותיה (שויו) לעבודה זרה הה״ד (מ״א כא, כ) יען התמכרך לעשות הרע בעיני ה׳ (ירוש׳ סנהדרין פ׳ י, ה׳ ב): **החלוץ:** „יפ״מ: יען התמכרך לשון מכירה עד כאן. לא כן הוא, כי אם דרש: מכר = μάκαρ (reich) כלומר יען קשטת גרמך להעלות שויך לע״ז, לעשות הרע בעיני ה׳ עכ״ל. אמר **מכ״בי:** כמה נסתמית עין הרוחנית של בעל החלוץ, אם ימצא בפירושו זה קורת רוח הרבה יותר מאשר בפירושו של בעל היפה מראה ! לא הקישוט בפרט ולא ההוצאה המרובה לצורך זה הם כאן העיקר, עד שראוי לומר בשביל כך: שאחאב עשה הרע בעיני ה׳ עם קישוט זה, אלא המכירה במשמעה היא העיקר בכלל והיא לבדה הסבה, שכעס השם; שהרי אלו לא הוה אחאב מלך (ומובן מעצמו עשיר) שהיכולת בידו לפזר כסף וזהב הרבה לעבודת אלילים, אלא היה נותן רק פרוטה אחת כפר נפשו לע״ז, ונחשב לו כאלו נתן לה אלף אלפי אלפים דינרי זהב, לפי שֶׁכַּמּוּת הנתינה אינה מכרעת כאן, אלא איכות הנתינה כלומר אם הכפר נפש, יהיה רב או מעט, יִנָּתֵן להי או לע״ז[1].

סב) **את** מוצא בשעה שבא נעמן שר צבא מלך ארם אצל אלישע בא אליו בסוסו וברכבו (מ״ב ה, ט). אמר רבי יוחנן בסוסו כתיב. בעא מיתן ליה דהב וכסף אסטלון ולבושין אבנים טובות ומרגליות ולא קיבל עליו, הדא הוא דכתיב (שם, שם טז) ויפצר בו לקחת וימאן. אתא גיחזי ואמר (שם, שם כ): „חי ה׳ כי אם רצתי אחריו ולקחתי מאתו מאומה״, מומה כתיב. אזל ומטא ביה ונסב מה דנסב ואטמרון בעיליתיה (ירוש׳ סנהדרין פ׳ י, ה׳ ב). **החלוץ:** „יפ״מ: בסוסו כתיב, יתכן שהכונה, שבא לפני הנביא בשפלות וענוה כאלו הוא יחידי בסוסו לבד (!) או שהכונה, שחשב ליתן כל אשר לו ולילך לו בסוסו לבד (!). מומה כתיב. נראה שהוא כמו קרי ביה מומה, שרמז שיקח מומו דהיינו הצרעת (!) ע״כ ונמשך אחר הדרש על מומה בתנחומא (מובא ילקוט נביאים רמז רכט). ובעל פ״מ פירש: בסוסו כתיב לשון יחיד מלשון ובדם ענבים סותו (!), שהביא עמו מלבושים יקרים ואבנים טובות ליתן לו. מומה כתיב, שלקח לו למום ע״כ. פירושים כאלו מבוטלים מאליהם, ובעיני נראה, כי חלק הדורש מלת סוסו לשתים: ס וסו, ודרש ס = ὅς (sein) וסו = οὐσία (Habe, Vermögen) כלומר שבא לאלישע בכל רכושו ובעא למיתן ליה. ודרש מומה = μϑῶαι (הפצרה רבה) וזה אמרו: מומה כתיב, ואזל ו מ ט א ב י ה ונסב וכולי״ עכ״ל. אמר **מכ״בי:** לפי שלדעת הדורש מלת „בסוסו״ מיותרת לגמרי, שהרי כתוב אחריה „וברכבו״ ובאשר רכב שם גם סוסים, ואם כן למה מזכיר הכתוב ברישא סוסים בפטרוטרוט ? ולפיכך ודרש את הכתיב, בְּסוּסָו חסר יו״ד, וקורא „בְּסוּסוֹ״, כלומר נעמן בא במה שהוא שֶׁיֵשׁ בו כגון כסף וזהב ובגדים, שכך דרך העשיר, שישמח כי רב חילו וכי כביר מצאה ידו (איוב לא, כה); ואיידי דדריש חסר זה דורש גם כן עוד חסר אחר והוא: שהמלה „מאומה״ חסרה אל״ף וקרי בה מומה, וגירסא זו היתה גם

---

[1]) ידעתי גם ידעתי, שישאלני בעל החלוץ ועמו הקופה של שרצים, שתלויה מאחוריו, הם נושאי שולי בגדו והנשבעים על שמו, כל אלה ישאלוני: מאין לקח לו אם כן הדורש את הרמז, שאחאב היה מקשט את עצמו, אם לא יצא לו ממלת „מכר ?״ על שאלה זו אשיבם: שמצא את הרמז במלות „לעשות הרע״ ובדרשו ענין „רע״ כענין השרש „רע״, שבמלת תרועה. על איש, שמוציא הוצאות רבות על בגדים וחפצים ומקשט את עצמו בהם, אמרו מאז ומקדם ואומרים עוד היום: שֶׁמֵּרִיעַ (er macht Lärm) או שמושך עיני הרואים על עצמו (er macht Aufsehen), וזהו גם כונת הדורש: התמכר לע״ז לעשות ולהשמיע קול המולה ותרועה באזני העם, הרואים אותו יוצא מקושט.

בן לפני רש״י בהתעסקו לפרש את ספר מלכים, שכן כתב שם: ״מאומה חסר אל״ף, לפי שהיתה לקיחה זו למום[1]).

סג) **ואין** פותר אותם לפרעה (בראשית מא, ח), ר׳ יהושע דסכנין בשם ר׳ לוי: פותרין היו אותו אלא שלא היה נכנס קולן באזניו (ב״ר פ, פט). החלוץ: ״אין ספק, כי דרש: אין = ἐν (in), אותו = ὠτό (Ohr) עכ״ל. אמר מב״בי: רבי לוי מצא מלת ״לפרעה״ מיותר, שהרי מרישא הקרא ״ויספר פרעה״ כבר אנו יודעין, שפרעה חפץ לדעת את הפתרון, ואם כן למה לא כתוב סתם: ״ואין פותר אותם״ ותו לא? ולפיכך הוא אומר, שהמלה ״לפרעה״ באה לרמז, שהפתרון של חכמי מצרים היה מתקבל על אזן כל העומדים על המלך והם היו מסתפקין בתשובתם, אך להפים דעתו של פרעה לא עלתה בידם. הוא לבדו היה האחד, שלא היה קולן נכנס באזניו, לפי שהוא לא חשב כמו העומדים עליו.

סד) **לא** ידון רוחי באדם לעולם (בראשית ו, ג), ר׳ יהודה אומר לא ידון לו רוחי, שאיני נותן רוחי בהם בשעה שאני נותן רוחי בבני אדם (ירוש׳ סנהדרין פ׳ י, ה׳ ג). **החלוץ**: ״יפ״מ: נראה, דעל נתינת הרוח קאמר ידון לפי שהוא מושל בגוף, ידון לשון אדנות או דיין ממש כדיין השליט ע״כ. ולדעתי דרש ידון = ἴδιον, ἰδιοῦν (zu eignen, Eigenthum) וכדמפרש ואזיל: איני נותן רוחי בהם״ עכ״ל. אמר מב״בי: דורש ידון מלשון נדניך (יחזקאל טז, לג) ובתלמוד (ב״מ ע״ד:) נדונייא, בוי״ו אחר הדלי״ת, שענינו מתן, ולפיכך אומר ״שאיני נ ו ת ן״.

סה) **אמר** לו: יען אשר שלחת את איש חרמי וגומר (מ״א כ, מב), כמה מצודות וחרמים עשיתי לו עד שמסרתיו תחת ידך ושלחתו והלך בשלום, לפיכך והיתה נפשך תחת נפשו ועמך תחת עמו (שם). את מוצא, בשעה שיצאו ישראל למלחמה לא מת מכולם אלא אחאב בלבד, הדא הוא דכתיב (שם כב, לד) ״ואיש משך בקשת לתומו ויך את מלך ישראל בין הדבקים ובין השרין ויאמר לרכבו הפוך ידך והוציאני מן המחנה כי החליתי״. מה אני מקיים ״ועמך תחת עמו״? רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יוחי: אותה הטיפה, שיצאת מאותו צדיק, כיפרה על כל ישראל (ירוש׳ סנהדרין פ׳ יא, ה׳ ז). **החלוץ**: ״אתמהה! מה לעמך עם טפת דם. שיצאת מאותו צדיק? המפרשים לא העירו כלום. ודאי דרש: עם = αἷμα (דם״) עכ״ל. אמר מב״בי: בעל החלוץ מראה לנו גם כאן דוגמא של אחיזת עינים, שהוא רגיל בה. הוא השמיט רובא דמאמר שלפנינו והתחיל להעתיק רק מן הלשון: ״מה אני מקיים״ וכולי, בסמכו על עצלות רוב הקוראים, שאינם מעיינים מפני הטרחא בגוף הספר המדובר, אלא סומכין את עצמם על צדקת המעתיק וקונים, כדברי משל ההמוני, את החתול טמון בשק. יאמר נא עתה הקורא, אחר אשר העתקתי לפניו את המאמר כולו, יאמר נא עתה: איה איפוא יש כאן רמז או סבה להוכיח מן מלת ״עם״ טיפת דם? הדורש מעביר לפנינו שני סיפורים, המכחישים זה את זה. סיפור אחד אומר: ״והיתה נפשך תחת נפשו ועמך תחת עמו״, שתי גזירות שתבאנה בהדי הדדי, וכתוב אחד יאמר: שדבר ה׳ נתקיים על ידי מיתת אחאב במלחמה רק בבחינת ״והיתה נפשך תחת נפשו״ ולא בבחינת עם ישראל, ואם כן קשה: ״מה אני מקיים ועמך תחת עמו״ כלומר איך אוכל להצדיק גזירת השם בבחינת העם, דלא מתחזיא כפטפוטי מלין בעלמא? ועל שאלה זו משיב ר׳ יוחנן עם הגדה ידועה והיא: שאותה טיפת דם, שרצה אברהם להוציא מן יצחק בשעת העקידה (ב״ר נו) והקב״ה אמר ליה: אל

---

[1]) בתרגום ובתלמוד מצינו, שדרכם לכתוב ״סס״ במקום ״שש״. תרגום תחשים (שמות כה, ה) ססגונא, ועליה אמר רב יוסף (שבת כח.): ״היינו דמתרגמינן ססגונא, שסס בגוונין הרבה״.

תעשׂ לו מאומה, אותה טפה גרמה, שלא נתקיימה בישראל חובת הכלייה, וכשם שלא נעשה אל הנער יצחק מאומה כך לא נעשה לישראל, שנקרא גם כן נער (הושע יא, א), מאומה; ואם נוסיף על מה שאמרנו את מה שידוע לכל והוא: שעקידת יצחק תסתייע תמיד לישראל בשעת התקלה וכמו שנדרש (ברכות סב:): וכהשחית ראה ה׳ וינחם על הרעה (דה״א כא, טו), מא ראה? שמואל אמר: אפרו של יצחק״, וכן: „תקעו בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקדת יצחק״ (ר״ה טז.) ועוד מאמרים כהנה וכהנה בענין זה, אז נדע מיד ובבירור „מה לעמך עם טפת דם, שיצאת מאותו צדיק״ ומשום מה לא היתה בזמן אחאב בעם ישראל כלייה, והוא לפי שניחם ה׳ על הרעה בשביל הטפה.

סו) **התורה** אמרה (שמות כג, יח) לא ילין חלב חגי עד בקר, ועבודה זרה אמרה (עמוס ד, ד) והביאו לבקר זבחיכם (ירוש׳ ע״ז פ׳ א, ה׳ א). החלוק: „יפ״מ: והביאו לבקר זבחיכם, שפירושו: שמלינים אותו ומקטירים אותו בבקר, שאם רוצה לומר שיזבחום בבקר מאי אתא למימר ע״כ ויפה העיר. ובעיני אין ספק, שדרש הביאו מן = αὔω (לינה) וגם ἰαύω פירושו כך, ולפי זה כונת הכתוב לדעת הדורש והביאו לבקר וגומר, שיהיו מלינים אותו ומקטירים אותו בבקר״ עכ״ל. אמר מכ״בי: מה שהעיר הבעל יפ״מ: „שמלינים אותו ומקטירים אותו בבקר״ הוא על פי שאר הדוגמאות, שנזכרות שם בירושלמי ושמוכיחות, כי העבודה הזרה תצוה תמיד בהפך מה שכתוב בתורה, ולפי זה מלינים המה בפקודת הע״ז בניגוד אל האזהרה: לא ילין. אך אם רוצה אתה, קורא יקר, להוכיח על פי חוקי הלשון, כי כומרי הבעל צִוּוּ להלין, אינך רשאי לשמוע בקול הכסיל היוני, אשר בדעת היה הוה ויהיה עני, כי אם צריך אתה לשית לב על שתי הוראות שיש לפעמים אל הלמ״ד המשמשת ושאזכירן פה זו אחר זו. א) ענין למ״ד המשמשת לפעמים כענין בי״ת המשמשת בבחינת זמן המאורע; כי כמו שמובן „באכלכם מלחם הארץ״ (במדבר טו, יט) בעת אכלכם, „בהתודע יוסף״ (בראשית מה, א) בעת התודע, כך מובן „ולבקר רנה״ (תהלים ל, ו) ובעת בקר רנה, ולערב יחלק שלל״ (בראשית מט, כז) בעת ערב יחלק שלל. ב) הוראת הלמ״ד המשמשת יש אמנם לפעמים ג״כ כהוראת המלות היחס בעד ובעבור, וגם בבחינה זו יש דמיון בינה ובין בי״ת המשמשת; כי כמו שענין ברחל עבדתיך (שם כט, כה) בעבור רחל עבדתיך, אבל בכסף תשבירני (דברים ב, כח) אבל בעד כסף תשבירני, כך ענין לבני ליצחק (בראשית כד, ד) בעבור בני בעבור יצחק, אלף למטה (במדבר לא, ו) אלף בעד מטה. והנה, אחר אשר הודעתיך את זאת, מוכח בהדיא, שעבודה זרה אמרה: והביאו לבקר זבחיכם כלומר זבחו היום בעד בקר זבחיכם (bringet dar für Morgen eure Opfer), וממילא יש כאן הזביחה יום אחד קודם לינת הזבחים עד הבקר, והקטרתן בבקר שיבוא; אך אילו בא ציווי זה מפי הקב״ה, הוה פירוש „והביאו לבקר״ והביאו בעת בקר זבחיכם (bringet dar am Morgen eure Opfer), כדי שיהיו הזביחה וההקטרה ביום אחד ולא ילין חלב החג עד הבקר[1].

סז) **רבי** שמעון בן תחלפתא בשם ר׳ שמואל בר נחמן: כבשים ללבושך ומחיר שדה עתודים (משלי כז, כו), כבשים כתיב. הא כיצד? בשעה שתלמידין קטנים, כבוש לפניהן דברי תורה. הגדילו ונעשו כעתודים, גלה להם רזי תורה ודא מסייע למה דתני רבי שמעון בן יוחי: ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (שמות כא, א), מה הסימה הזאת אינה נגלית לכל

[1] שפירושי זה אמת ונכון ושכונת המאמר מונחת בהלמ״ד במובן „בעד״, תראה ממה שדרשו על סוף הפסוק: „לשלשת ימים מעשרותיכם,״ התורה אמרה (ויקרא יט, ו) ביום זבחכם יאכל וממחרת והנותר עד יום השלישי באש ישרף, וע״ז אמרה: לשלשת ימים מעשרותיכם״ כלומר בעד שלשת ימים (bringt für drei Tage euere Zehnten).

בריה, כך אין לך רשות לשקע את עצמך בדברי תורה אלא לפני בני אדם כשרין (ירוש׳ ע״ז פ׳ ב, ה׳ ח). החלוק: ״יפ״מ: אף על גב דכבשים, ודאי לשון כבושים נדרש דהיינו סתרים וכדאיתא (חגיגה יג.) אל תקרי כבשים אלא כבושים, דברים שהן כבשונו של עולם יהיו תחת לבושך וכולי, מכל מקום כיון דכבשים כתיב דריש ליה: כשהתלמידים קטנים וכולי ודרשינן ליה נמי כאלו כתיב כבושים. ולא דריש הבא ללבושך, יהיו תחת לבושך כדדריש בבבלי, אלא פירוש ללבושך לדברי תורה, שאדם מתכסה בם כלבוש (!) ונעשו עתודים וכולי והיינו ומחיר שדה עתודים, שבהיותם עתודים תגלה להם בשדה (!) וכדרך שאמרו גבי ושניהם לבדם בשדה, שכל טעמי תורה גלוים להם בשדה. ונראה, דדריש ומחיר כמו מחר (!) ע״כ, וזה פירוש של הבל. ולדעתי הדורש לא דרש כבשים כמו כבושים כבבבלי (והמלות „כבשים כתיב״ נתוספו ממאן דהוא), כי אם על תלמידים קטנים, והמאמר „כבוש לפניהם דברי תורה״ רמז בדרושו למלת ללבושך, כי דרש לבוש = εὐλαβής (bedächtig, vorsichtig, ängstlich, zurückhaltend) כלומר בשעה שהתלמידים קטנים כבוש לפניהן ד״ת, ומלות מחיר שדה דרש כמו: מ הירשדה, כזה: מ = μυέω (einweihen in Mysterien) הירשדה = χρῆσθα (du solltest) כלומר הגדילו ונעשו עתודים גלה להן רזי תורה״ עכ״ל. אמר מכ״בי: גם פה מַרְאֶה לנו יה״ש דוגמא של חוצפא יתירה, המסוגלת לו תמיד בצאתו ללעוג על הבעל יפה מראה, מבלי שיהיה לו זכות כל שהיא לסתור את דבריו, הנאמרים באמת וצדק. איש לא נִכְסַף! מי יתן וְיֵהָפְכוּ שלושה סימני הקריאה, שהקימות בגאוה ובוז וישבחם אתה תורה כמו באצבע על אמרי רוח והבליו של היפ״מ, מי יתן ויהפכו למסמרות ברזל, כדי שנוכל לנקר בהם את עינך, אשר תלעג לאב בתורה ולאב בחכמה. מארי חיטיא כבעל היפ״מ, די חכמתא וגבורתא דאורייתא יהבית ליה ואשר רוח היהודית דיבר בו ומלתו על לשונו, הוא הכיר מיד את תוכן המאמר שלפנינו; אך מפאת שהיה לב בני דורו רחב כפתחו של אולם והיה די להם ברמיזא, לפיכך הזכיר רק עיקר הענין, ובבחינת הענינים הצדדיים והטפלים לו סמך על בני דורו, שישלימו מעצמם מה שחסר ושיקישו מן הנגלה על הנסתר. לא כן אנחנו היום, שאנו עניים בדעת בכלל, וידיעת ערכן ושווין של המטבעות הגדולות נסתרה מעינינו בפרט, אנו צריכין לשולחני, שיש בידו לרצותן לפרוטות קטנות ולהראות דמי שוויה של כל אחת ואחת בצמצום מיוחד, למען ישמח בה המשיג אותה ולא תהיה לו כנכריה. והנה אולי ה׳ אותי הפעם לחונני דעת ולשימני שולחני כזה, שיתן פשר דבר לכל אחד ואחד לפי כחו יֵרָאֶה לדעת, א) שכל מלה ומלה מן הפסוק דמשלי צריכא לענין כל אחת ואחת בפני עצמו, ב) שהיה מקום אל הדורש, מאחר שקרא פעם אחת כבשים בשי״ן שמאלית ופעם אחת בשי״ן ימנית, לדרוש את המלות: כבשים, לבוש, שדה, עתודים על פי השאלה, וג) שהמלות „כבשים כתיב״ לא נתוספו ממאן דהוא. את אמתת שלשת הדברים האלה נוכיח עתה ע״י ביאור ארבע המלות: כבשים, לבוש, שדה, עתודים על פי דעת חז״ל: כבשים. התלמידים הקטנים, שנקראים כאן כבשים, והתלמידים הגדולים שנקראים כאן עתודים, נקראים במקומות אחרים (ברכות סג., ירוש׳ נדרים פ׳ ו, ה׳ יג) גדיים ותישים; וכשאומר „קטנים וגדולים״ לאו דוקא בצעירי לימים וברובי לימים קמיירי, אלא משמעות „קטנים״ בהללו, שלא שימשו עוד כל צרכן ושמונחים בספק אם יהיו לעתיד זרע ברך ה׳ ויעסקו בתורה לשמה, ומשמעות „גדולים״ בהללו, שכבר בדוקים על ידי מעשיהם ושיש לנו מהם ידיעה ברורה, שלא ילכו לעתיד בארחות עקלקלות כלומר שלא יגלו פנים בתורה שלא כהלכה, ולפיכך מסיים הדורש עם הדברים: בני

אדם כשירין"[1]). **ללבושך.** התורה (אם שבכתב או בעל פה הכל חד) נקראת בפי חז"ל „לבוש", כמו שכבר הראיתי דף 57 סימן קמא אצל המלה „גולה". אב אל הכלל, שהתורה נקראת „לבוש", הוא דרושם (ילקוט תהלים רמז תתמז) „לבש ה' עז התאזר (תהלים צג, א) כנגד עוז שנתן לעמו בסיני", אבל קראוה גם כן „שַׂלְמָה" כמו שדרשו (סנהדרין קב.): „והוא מתכסה בשלמה (מ"א יא, כט) תורתו של ירבעם", וקראוה עוד „שמלה" כדאיתה (חגיגה יד.): „ובביתי אין לחם ושמלה (ישעיה ג, ו) אין בידי לא טעם משנה ולא גמרא". סוף דבר, הפוך והפוך את הענין הזה מכל צד שתחפוץ, יתיצבו לפניך שתי התורות כמו לבוש. **שדה.** התורה נקראת „שדה" בכלל, לפי שניתנה דימוס ופרהסיא במקום הפקר (מכילתא מסכתא דבחדש, פרשה א) או משום שהקרא אומר (משלי א, כ) חכמות בחוץ תרונה, והשדה גם כן בחוץ וגלוי לעין כל; אך נקראת גם בפיהם „שדה" בפרט, כמו שנראה מכמה מאמרי חז"ל, שאזכירם מיד. דרשו: „ויאכל תנובות שדי (דברים לב, יג), זו מקרא. ועתדה בשדה לך (משלי כד, כז) זו משנה, זו גמרא" (סוטה מד.). „על שדה איש עצל עברתי (משלי כד, ל), זה תלמיד חכם שאינו נושא ונותן בתורתו" (ילקוט משלי רמז תתקסא). „נצא השדה (שה"ש ז, יב) ואראך תלמידי חכמים, שיושבים ועוסקים בתורה" (עירובין כא:). „מלך לשדה נעבד (קהלת ה, ח), מלך זה בעל התלמוד. לשדה נעבד בעל משנה, שהוא סודר את המשנה לפניו" (ילקוט קהלת רמז תתקע"א). והנה אם תוסיף על המאמרים האלה עוד את מה שדרשו (ב"ר פ' ע) על הפסוק (בראשית כב, ט): „והנה באר בשדה, זו סנהדרין וכולי", אז לא יפלא בעיניך אם קראו גם כאן בסגנון זה את המקרא, המשנה, הגמרא או את התורה בכלל בשם „שדה", וקראו את העסק בשדה זה „מחיר שדה" כלומר המשא והמתן, שנוהג בשדה זה (was auf diesem Felde oder diesem Gebiete gehandelt oder vielmehr verhandelt oder auch ausgetauscht wird); ולפני הרב, הרוצה ללמד לאחרים את הלבוש או את השדה כלומר את התורה, הִתְוָה כאן ר"ש בן תחלפתא את הדרך באמרו: כְּבָשִׂים כלומר אם תראה לפניך תלמידים קטנים, שמשולים לגדים ושלא עמדו עוד בנסיון אם יהיו מהוגנים לעתיד, כְּבָשִׂים ללבושך כלומר אז שים מעצור לתורתך ואל תפיץ מעינותיה חוצה, שענין סגנון הלשון „כבוש לפניהן" הוא העלמה וְהֶסְתֵּר כמו (מיכה ז, יט) יכבוש עונותינו. ומחיר שדה עתודים. הכונה: המשא והמתן בתורה מוכנים ומזומנים רק לעתודים, שכבר יצא להם מוניטין בבית המדרש[2]).

סח) **רבי** חייה רובה: אכל תשברו מאתם (דברים ב, ו) באוכל תשברו. האכלתו שברתו, ואם לאו הרבה עליו כסף (ירוש ע"ז פ' ב, ה' ט), החלוץ: „כלומר באוכל אשר תאכילו את עשו תשברו את קשי לבבו, ודאי דרש מאתם = ὠμόθυμος ("grausam, hartherzig) עכ"ל אמר מכ"בי: קודם למאמר זה נזכר שם בירושלמי, שרבי חייה רובה מתיר פת של גוים משום שהקרא אומר: אכל תשברו מאתם בכסף ואכלתם וגומר. אך לפי שמדברי ר' יוסי בי ר' בון בשם רב נראה בתר הכא, שפת גוים אסורה, לפיכך באה השאלה: „מה מקיים ר' חייה רובה אכל

---

[1]) במקום מה דתני כאן רבי שמעון בן יוחי: „בני אדם כשירין" תופסין (תענית ז.) ר' חנינא בר פפא ור' חנינא בר חמא את הלשון „תלמיד הגון."

[2]) אי אפשר לומר, שהכונה כאן: שלא ישנה הרב לתלמידים קטנים תורה בשדה כלומר בחוץ ובמקום פנוי כהיכא שגזר רבי (מ"ק טז.). „שלא ישנו לתלמידים בשוק משום מה ירך בסתר אף דברי תורה בסתר," אבל לתלמידים גדולים או לעתודים יאה הלימוד בשדה, שאלו הוה כן, לא היה עושה הדורש חילוק בין תלמידים קטנים לתלמידים גדולים, שעל כל פנים אינו רשאי לשנות בחוץ.

תשברו מאתם" ומדייק מיניה, שפת של גוים מותרת? על שאלה זו באה התשובה: שלר' חייה איצטריך הקרא לדרשה אגדית והיא: „באכל" כלומר על ידי אכל, שתתן לבני עשו ואם תלעיטם בגמל, „תשברו מאתם" כלומר תוכלו לשבור ולהוריד מהם חלק או חתיכה לצורך הנאה ותועלת שלכם וכהיכא שעשה יעקב, שלקח מן עשו את הבכורה בעד נזיד עדשים ועשו הסתפק באכילה זו. „ואם לאו" כלומר אם עשו אינו מסתפק במילוא בטנו אך יוסיף להצר לך, אז „הרבה עליו כסף," נמי כהיכא דעביד יעקב, ששלח מנחה רבה לעשו כדי שישא פניו, ובאמת נתקיימו על ידי מנחה זו דברי הכתוב (תהלים ג, ח): שני רשעים שברת, שקהו שיניו של אותו רשע כשבא לנשוך את יעקב ובשביל המנחה נשקו בכל לבו (ב"ר פ' עח).

סט) **והייתי** בעיניו כמתעתע (בראשית כז, יב), כמת וכתועה וכעובד עבודה זרה (ב"ר פ' סה). **החלוץ**: „מתנות כהונה: דרש נוטריקון שלוש תיבות מת ותועה וע"ין יתרה עובד עבודה זרה, הכל הבל מעשה תעתועים, ובילקוט לא גרס כמת עכ"ל. לדעתי גירסת הילקוט עיקר, כי מה ענין מת לכאן? אמנם הדורש חלק מלת תעתע לשתים: תע תע, האחד כמשמעו תועה, והשני = θεοί (אלילים). ואולי דרש גם תע הא' שבמלות תעתע = θύω („opfern") עכ"ל. אמר מכ"בי: לפי שלא נקיט הקרא את לשון הרגיל כלומר את ההפעיל ולא אמר כְּמַתְעֶה, לפיכך דודש את הפעל, הבא כאן על דרך המרובעים, נוטריקון; ומאחר שהשלוש אותיות שמהן מורכבת המלה „כמת", עומדות לפנינו בהדי הדדי, אם כן גירסת הרבות נכונה ונשמטה ודאי בילקוט רק משום היסח הדעת. והנה מה שנוגע למלת „כמת", היא בפרוזדור, שנכנסים בו לטרקלין כלומר להבנת שתי ההברות תע תע. יעקב היה איש תם ויושב אוהלים כלומר תמים עם ה' אלהיו וכן גם בעל שכל, שהיה מוכשר ללמוד בבית מדרשן של שם ועבר, ולפיכך אמר לאמו: אם אעשה כמצותך, אז אהיה כעבר ובטל מן העולם על ידי איבוד שתי המעלות, שמציאותי ניכרת בהן. באותו רגע, שירגיש אבי שאינני עשו, באותו רגע יבין גם כן, שאני כתועה מדרך השכל (משלי כא, טז) ואיני עוד יעקב זה, שיושב ולומד לפני שם ועבר, או יאמין, שתעיתי מעל ה' אחר גלולים (יחזקאל מד, י) ואחדל מהיות תם, ועל כל פנים יעקב אינו עוד בעולם, אלא יהיה חשוב כמת.

ע) **אמר** ליה ההוא מרבנן לרב ביבי בר אביי ואמר ליה רב ביבי לרב נחמן בר יצחק: מאי (תהלים יב, ט) כרום זלות לבני אדם? אמר ליה: אלו דברים, שעומדים ברומו של עולם ובני אדם מזולזלין בהם. רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרוייהו; כיון שנצטרך אדם לבריות פניו משתנות ככרום, שנאמר: כרום זלות לבני אדם. מאי כרום? כי אתא רב דימי אמר: עוף אחד יש בכרכי הים וכרום שמו, וכיון שחמה זורחת מתהפך לכמה גוונין (ברכות ו). **החלוץ**: לדעתי דרשו הדורשים האלה בני ארץ ישראל המלות כרום זלות על פי הוראתן ביונית בשתי פנים, והיינו כרום = χρῶμα (Gesichtsfarbe); זלות = σάλος (schwanken) בדרך השאלה על השתנות המראה לגונים שונים. גם דרשו כאחת כרום זלות (בחלוף אות ע באות ל = χρησμοσύνη (Dürftigkeit), וכך דרשו כרום (זלות) ההצטרכות לבני אדם, כרום (מראה הפנים) זלות (משתנה לכמה גונים); והבבלים, שלא ירדו לעומק כונת הדורשים הירושלמים, הוסיפו: משתנות כ כ ר ו ם ושאלו: מאי כרום? ואתא ר' דימי והרחיק עדותו לאמר: עוף יש בכרכי הים וכרום שמו וכולי" עכ"ל. אמר מכ"בי: לכו חזו מפעלות שטות של בעל החלוץ! רב דימי יספר לנו מעוף אחד שיש בכרכי הים, ויה"ש רואה מעשה זה ונזכר יונית, נזכר ללא צורך, שהרי דברי הירושלמים (שבשבחן הוא מפליג כדי לבוא מתוך שבחן

לגנותן של הבבליים) אינם צריכים לפירוש כלל, כי באמרם: פניו משתנות ככרום" המובן כאלו אמרו: פניו נתכווצו ונצטמקו על ידי הזלזול ככרום שעלה מחמת המכה, שדרכו גם כן לְהִפָּוֵץ, וסגנון לשון זה דומה בענינו לענין סגנון לשון הקרא: מעי חמרמרו (איוב טז, טז) ונצרבו בה כל פנים (יחזקאל כא, ג) כלומר נתכווצו המעיים והפנים. והנה בעוד שנשמע מפי הירושלמים, שפני אדם מזולזל משתנות ככרום שעלה מחמת המכה, כי כמו שכרום זה משתנה מרגע אל רגע על ידי קַוִּים וקמטים שונים (Linien und Falten), שנראים פעם דקים ופעם גסים, כך משתנות פני המצטרך לבריות ע"י קמטים קטנים וגדולים, הנגלים עליהן חליפות בשעת הבושה, נראה אנו מצד אחר, שרוח אחרת עם הבבלים ודעתם שונה מדעת הירושלמים. אמנם כן, כי שונה דעתם; אך לא (כמו שיאמר בעל החלוץ) „לפי שלא ירדו לעומק כונת הדורשים הירושלמיים," אלא משום שלא מצאו קורת רוח בהטעם, ששמעו על מלת „כרום", ולפיכך שאלו מחדש: מאי כרום? אתא רב דימי ונתן טעם הגון על ידי הסיפור מן העוף, ששמו כרום, לפי שהמשל מעוף זה דומה לנמשל מכל צד ונותן לנו ציור שלם מן מעמד הנפש של עני בפתח. אם היה העוף, שמזכיר רב דימי, עוף ודאי או רק עוף הַגָּדִי (ein fabelhafter Vogel), הוא הכל חד. על כל פנים לא הרחיק עדותו משום שהיה רוצה לשקר, אלא בודאי שמע לכל הפחות את הסיפור, ונשען על סיפור זה היה אומר: כעיבדא דעוף, ששמו כרום, כך עובדא תולדת הזלזול על ידי קבלת מתנות לפני אדם. כיצד? העוף מתהפך לכמה גוונין בשעה שהחמה זורחת, ופני המצטרך לבריות נמי מתהפכות לכמה גוונין בשעה ששמש הצדקה זורחת עליו ויקבל מתנות מבני אדם. ועתה, אם נחזור על מה שאמרנו, עתה עולה לנו א), ששניהם, ר"ל כמו הירושלמיים כן גם הבבליים קראו במקום „לבני" לפני כלומר הזלזול הוא אל פנים של אדם כרום, שמשנה תמיד את קמטיו או את צבעו. ב) שהבבליים לא הוסיפו את המלות „משתנות ככרום", אלא השתמשו בהן כמו הירושלמיים, אם גם לא נזכר בפירוש אצל האחרונים האלה, שהשתמשו במלות הנזכרות. ג). שלא שאלו הבבליים: מאי כרום? לפי שלא ירדו לעומק כונת הדורשים הירושלמיים, אלא לפי שלא הספיק להם הטעם, שאמרו הירושלמיים. ד) שרב דימי לא הרחיק עדותו משום כך, לפי שכל הרוצה לשקר ירחיק עדותו, אלא לפי שביקש לו סמך כל שהוא לדבר שהוא בדוק ומנוסה בכל קצוי העולם, שאם אדם מתבייש אז יחליף צבע פניו והן משתנות. שלשת הדברים האלה הם נכונים ואמתים, וכל אדם, שדן משפט צדק בלי משוא פנים, יְאַשְּׁרֵם כי יראה אותם; אך עין בעל החלוץ נסתמא מטפשות יונית, ולפיכך אינו רואה את האמת וגם לא יבוש מהרבות שטות על שטות, כי סומא אין לו בשת (ב"ק פו.)

עא) **אתה** מוצא ישראל אומרים לפני הקב"ה: רבון העולמים ראה היאך האומות משעבדין בנו וכולי, יושבין ומתייעצין עלינו שנאמר (איכה ג, סג) שבתם וקימתם הביטה. אמר להם הקב"ה: מה הן מועילין? גוזרין עליכן גזרות ואני מבטלן ושוברן שנאמר (שם) אני מנגינתם (תנחומא תולדות). החלוץ: „פירש המפרש: מנגינתם דורש בו לשון מנגינא, שהיא מלה תרגומית (!) והונח על דבר, שסובב מאליו על ידי תחבולת מלאכה (כונתו מכונה) וכן אמר השם יתברך אני מנגינתם ר"ל אני אסבב את האופנים ויתבטלו כל גזרותיהן מאליהן ע"כ, וזה דחוק, כי בכמו זה ישתמשו רז"ל במלת מגנימין והיא יונית ממש ἀσμάγχην, אבל מנגנין בכל מקום, שמשתמשין בה, היא μάγγανον והיינו מעשה תעתועים גם ערמה ותחבולה, ומהראוי לנסח באיזה מקומות מגנימין במקום מנגנין (ראה גם

פדר״כ ויהי בשלח הערה כט) וכן לפנינו בתנחומא דרשו ודאי מנגינתם מן מנגנין, אבל מלת אני הוציאו מפשוטה לדרשה = ἄνα (vernichten) ומלת מנגינה = μαγγανεύω (ערמה ותחבולה) כלומר אשים לאל כל ערמתם, אשר יערימו עליך לרעה״ עכ״ל. אמר מב״בי: לדעתי השוו את המלה „מנגינתם״ עם המלה הרומית mancus, שענינה: הטלת מום באדם או חיתוך אבר מאבריו ועשאו ממנה שם בהוספת נו״ן כדי לציין בו את המטיל מום או החותך; ועל פי השאלה יאמר כאן, שהקב״ה חותך את גוף גזרותן של האומות, ולפיכך נקיט לישנא דשוברן; או יש גם כן לומר, שהשוו את המלה מנגינתם עם המלה = Mangonicus, שענינה מתקן על ידי קציצה (Zustutzer, Zurichter), ולפי זה יצדק ג״כ סגנון הלשון: „ואני מבטלן ושוברן.״

עב) **כי** הוא ידע מתי שוא וירא און ולא יתבונן (איוב יא, יא) ידע הקב״ה העם, המתים על השוא לעשותו. ד״א ידע הקב״ה העם, העתידים לעשות שוא ונהרגים, כמה דתימא (ישעיה ג, כה) מתיך בחרב יפולו, אלא וירא און ולא יתבונן (שיר רבה פ׳ ג). **החלוץ**: „מ״כ מנסח הממתינים על השוא וכולי, אולם כנראה דרש מתי = ματεύω (trachten, streben)״ עכ״ל. אמר מב״בי: בעל החלוץ השמיט את המאמר, המתחיל עם „דבר אחר״, ואני הבאתיו כולו, כדי שיראה הקורא מיד, שאין ברישא אלא מה שבסיפא, מה הכא „נהרגים״ אף התם „המתים״ נ ה ר ג י ם במשמע, לפי ששני הדורשים גם יחד קראו במקום מְתֵי שוא מֵתֵי שוא, אלא שהראשון סובר מיתה טבעית בבית ועל המטה, והשני מיתה בלתי טבעית בחוץ ועל שדה קטל, ולפיכך טופס הראשון לשון „המתים״ והשני לשון „נהרגים״ ומייתי ליה ראיה מן הכתוב בישעיה. אך מה שנוגע לענין המאמר, הכונה כך היא: מדברי אליפז התימני (איוב טו, לא) אנו רואים, שכל המאמין בשוא נתעה בלא יומו תמלא וכפתו לא רעננה כלומר זה מת בסבת חטאו; ועל פי דבריו אלה פתר הדורש דברי צופר הנעמתי באמרו: „ידע הקב״ה העם, המתים על השוא לעשותו״ כלומר ידע העם, שמיתתם בשביל השוא חשובה בעיניהם כדבר של מה בכך, אם רק היכולת בידם לעשות את השוא.

ענ) **אם** כסף תלוה את עמי (שמות כב, כד), אמר הקב״ה: אם כסף תלוה ולא תקח ממנו רבית. את עמי, מה אני איני מוט לעולם אף אתה אין אתה מוט לעולם שנאמר (תהלים טו, ה) כספו לא נתן בנשך וכתיב עושה אלה לא ימוט לעולם (שמות רבה פ׳ לא). **החלוץ**: „מ״כ: את עמי קרי ביה אַתְּ עִמִּי כלומר אתה תהיה עמדי ע״כ, ובאמת דרש עמי = ὅμοια (gleich sein, ähnlich sein״) עכ״ל. אמר מב״בי: אין אנו צריכים אל הקרי ביה של המתנות כהונה ולא לְפָרֵשׁ היוני של בעל החלוץ כדי להוכיח, שיש כאן שיווי ודמיון בין הקב״ה ובין המלוה, כי השיווי הזה יתחייב מעצמו אם נשלים קצת מה שחסר בגוף המאמר. כך צריך לגרוס: „את עמי, העם שבחרתי לסגולה ולא עם בעלמא. שמא תאמר: אלוה לעני והואיל לא יפרע מ ט ה ידי גם כן ונעשה גם אני עני, ת״ל (משלי יט, יז) מלוה ה׳ חונן דל, מה אני איני מוט לעולם ואני פורע לך אף על פי שלא פרע לי הדל, אף אתה אינך מוט לעולם.

עד) **רבי** אלעזר הקפר ברבי אומר: גן נעול (ש״הש ד, יב) אלו הזכרים, גל נעול (שם) אלו הנקבות. רבי נתן אומר: גן נעול אלו הנשואות, גל נעול אלו הארוסות (מכילתא בא פ׳ ה). **החלוץ**: „איתא למאמר זה בנוסחא משונה (פדר״כ ויהי בשלח, ושיר רבה פ׳ ד, ויי״ר פ׳ לב ופסיקתא זוטרתא). בעל הזוטרתא פירש גל כענין טרוקי גלי, והר׳ וויים (מכילתא שם) כתב: נראה, שזה המדרש בכתוב גן נעול ישן נושן והיה מקובל

אצלם פתרונו על היותם נגדרים מן העריות במצרים, וכבר נעלם מהאחרונים לפרשו לפי כונה זו וטרחו לפרשו ולבוא עד תכונתו וכולי, עיין שם. אולם המדרש גם הוא כחבריו המדרשים, שדרשו על פי דרכם. ר״א הקפר, שאומר גן נעול אלו הזכרים, גל נעול אלו הנקבות, דרש גן = γενεύς (Erzeuger) וגל = γύαλον (Schlucht, Höhle) במובן נקבה (שים לבך למלת κύτος). ור״ן, שאמר גן נעול אלו הנשואות, גל נעול אלו הארוסות „דרש גן = γυνή (Gattin, Frau) וגל = καλή (אהובה) במובן ארוסה" עכ״ל. אמר מכ״בי: רבי אלעזר קורא את הזכרים גן, משום שמגינים בכחם ובגבורתם על ביתם בכלל ועל ביתם זה אשתם בפרט, ואת הנקבות, שאין בכחן לעמוד על נפשן ולגרש בחוזק יד את הפוגע בכבודן, קורא משום כך גל, משום שהם כגל אבנים או כגל של אגוזים. מה גל זה, כשאדם נוגע ומשמש בו או דוחף אותו, מיד מקשקש וגורם רעש. כך נמי האשה, שתרים קולי קולות להיות לה מושיע, בשעה שיגש איש אליה לדחפה; ור׳ נתן אומר: „גן אלו הנשואות", שבשם שהגן מזומן להיות נעבד, כהיכא דתימא (בראשית ב, טו) ויניחהו בגן עדן לעבדה, כך נודעה הנשואה להיותה נעבדת, ולפיכך משתמש הקרא אצלה בכל מיני לשון עבודה כגון חרישה, זריעה, דישה וטחינה, מה שאינו כן אצל הבתולה או הארוסה, שהיא ממש כגל של אבנים. מה הגל הזה לא יֵחָרֵשׁ ולא יֵעָדֵר ולא יִזָּרֵעַ, כך אינה נוהגת חרישה אצל הבתולה, ואם חרישה אין כאן בודאי כל שאר מיני העבודה חסירין אצלה.

עה) דק מחספס (שמות טו, יד), דק שהיה יורד מן הרקיע שנאמר (ישעיה מ, כב) הנוטה כדוק שמים, ולפי שהיה יורד מן הרקיע, יכול יהא צונן ת״ל פס (מכילתא דויסע פ׳ ג). החלוץ: „ה׳ וויס הביא הגהות שונות, שהגיהו המפרשים, ואומר: ועם כל ההגהות לא ידעתי לפרש, ואולי הכונה לפי הנוסחא שלפנינו יכול יהא צונן ת״ל פס, שאות פ במספר קטן היא ח, ואות ס באטב״ח מתחלפת במ״ם, אם כן פס כמו חם עכ״ל. אין זה פירוש אלא שטות, ולדעתי דרש פס = πέσσω (kochen) או = ἕψω (sieden, kochen) כלומר חם מאד עכ״ל. אמר מכ״בי: על ידי מנהג חז״ל, להשתמש רק בשתי אותיות לשרש ולכרכר כרכורים עם בנין מלות חדשות כרצונם, מצא הדורש מקום לשחק לפנינו במלות, שהן ילידי שכל מחודד בלבד ולא יותר. מלת „דק" מפרש הוא בעצמו, בהשותה עם דוק דישעיה, ומלת „מחספס" חולק לשתים: מחס פס ופותר „חס" מלשון בחסיסי (נדרים מט:), שענינו: קמה מיובש בתנור[1]), ומלת „פס" מלשון „פסת" (תהלים עב, טז) שענינו ריבוי, והמובן של „דק מחספס" לפי זה; לחם שמים מיובש הרבה על ידי חום האש, שנאפה בה; וכיון שנאמר „פס" כלומר הרבה, אי אפשר שיהיה הלחם צונן, שאלו הוה צונן, כבר הפסיד ייבושו דרך הילוכו ממרום למטה בתוך אידים לחים ולא שייך לומר פס.

[1]) לדעתי משמש השרש „חס", במובן יובש על ידי חימום, כבר בכתבי הקדש, אלא שקדמה שם אות הסמ״ך לפני החי״ת. קוצים כסוחים (ישעיה לג, יב) ענינו: קוצים יבשים. ע״י חום השמש. שרופה באש כסוחה (תהלים פ, יז) ענינו: שרופה באש יבשה מחמת הום האש; ומאחר שענין השרש „חרה" הוא גם כן חימום, נראה לי לתקן פה את תרגום מלת „תתחר" (משלי כד, יט) ושצריך לגרום „תתחסס" בסמ״ך בסוף במקום „תתחסם" במ״ם בסוף, והמובן: אל תתחמם כלומר אל תעלה חֵמָה כלפי מרעים ויתורגם: erhitze, d. h. ereifere dich nicht Bösewichtern gegenüber. מלבד זאת אעיר עוד פה, שעם ענין השרש העברי „סח", שהזכרנו, מתאים השרש התלמודי „סך", וכשאומרין חז״ל (נדה כד: „עצמותיו סכויין" הכונה: עצמותיו יבשין וכמו שפירש שם רש״י: „סכויין, בלא מוח ומשיחה אלא יבשות", וכן מה שאמרו (בכורות מג:) „סכי שמש" הכונה לדעתי: אותן שנתיבש מוחן ע״י חום השמש ושנגועים בחולי, הנקרא „מכת ראש" (Sonnenstich), חולי, ששכיח על הרוב בארצות הקדם. והנה אמתת פירושי על מלת „חס" דהכא אוכיח ביותר מן המלה הארמית „חסף", שהיא

עו) **רבי** יוסי אומר: הרי זה אומר לא בסתר דברתי במקום ארץ חשך (ישעיה מה, יט), כשנתתיה אני בתחלה לא נתתי בסתר ולא במקום ארץ וחשך ולא במקום אפלה. לא אמרתי לזרע יעקב לאלו אני נותנה אלא תוהו בקשוני לא נתתיה פנגום (מכילתא, מסכתא דבחדש, פרשה א). החלוץ: „ה׳ וויים: הכי פירושו: לא אמרתי לזרע יעקב לאלו אני נותנה, כלומר שאיני נותנה אלא לזרע יעקב, וצריך לגרוס „לא תהו בקשוני״, שמלת לא מושכת אחת ואחרת עמה כלומר לא תבקשוני לתהו בלא שכר (!) אלא (כצ״ל) נתתיה פינוס (כצ״ל במקום פנגם) שענינו בלשון רומי רבית ושכר. או נאמר: לא תהו בקשוני נגד אומות העולם, אלא נתתיה פנגם, שבלשון יוני panegos ענינו דבר המחזיק כל שטח הארץ ובא כאן בהשאלה על התורה, שניתנה לכל באי עולם, אלא שלפי זה המשך המדרש: וכה״א ובולי אינו נבון, אם לא שנאמר, שכל המדרש מן וכה״א עד סוף מדרשו של ר״א הוא מדרש אחר וכולי אבל לקמן (פרשה ה) לא משמע כן עכ״ל. חזותו של הפירוש הזה מוכית, כי מרופה הוא ביד המפרש גם משובש הוא, כי הדביק את הנפרדים, ומן: כבר עד שלא נתתי וכולי״ הוא מדרש לעצמו ואין לו יחס לשלמעלה (כדמוכח בפירוש להלן פרשה ה). ולדעתי הנוסח שלפנינו מתוקן וכך פירושו: לא אמרתי לזרע יעקב לאלו אני נותנה (ולא לאחר) אלא תהו בקשוני ודרש תהו = τάχα או θέω (eilen) או = θεάομαι (schauen) כלומר אלא כך אמרתי מהרו או ראו ובואו לבקשני, אלא יחדתי הדבור לישראל. לא נתתיה פנגם = παννυχίζω (eine Nachtfeier halten) כלומר לא נתתיה בלילה במקום חשך ואפלה, כי אם בבקר במקום פרהסיא. או פנגם = φέγγος (Licht, Tag) כלומר בתמיה וכי לא נתתיה לאור יום?״ עכ״ל. אמר מכ״בי: רבי יוסי פותר את כל המלות, שבקרא דישעיה, כפשוטן ומשתמש בהן על מתן תורה, ורק מלת „תהו״ מוציא ממשמעותה ופותר אותה מלשון „פוק תהי ליה בקנקניה״ (ב״ב כ״ב.) שענינו טעימה וריחא להכיר הדבר, ולפיכך משתמש במלת „פנגם״, שהיא המלה הרומית Panaca כלומר כלי שתיה, שמריחין בו וטועמין ממנו, ולפי זה הכונה בדבריו: „לא נתתיה פנגם״, לא נתתי את התורה, שנקראת יין, כלי משקה להריח בה ולטעום ממנה, שאם לא ימצא אחד בה קורת רוח יכול להחזירה לי, אלא מי שרוצה לקבלה צריך לקבלה בלי בחינה ועליו החוב לשמרה ולעשותה כדבעי למהוי, ופשר דבר על דרוש זה יתן לנו דרוש אחר (מובא ילקוט בשלח רמז רפו) וזה הוא: „ויאמר ה׳ מסיני בא (דברים לג, ב), נגלה על בני עשו הרשע ואמר להם: מקבלים אתם עליכם את התורה? אמרו לו: מה כתיב בה? אמר להם: לא תרצח. אמרו לו: הוא ירושה שהוריש לנו אבינו (בראשית כז, מ) ועל חרבך תחיה. נגלה על בני עמון ומואב, אמר להם: מקבלים אתם את התורה? אמרו לו: מה כתיב בה? אמר להם: לא תנאף. אמרו לו: והלא כולן בני מנאפים הן שנאמר (שם יט, לו) ותהרין שתי בנות לוט מאביהן. נגלה על בני ישמעאל אמר להם; מקבלין אתם עליכם את התורה? אמרו

תרגום של המלה העברית חֶרֶשׂ (ויקרא ו, כא), מאחר שבנין וענין של שתי מלות הללו שוין מכל צד. חרש, שבמקרא, וחרס, שבתלמוד ובמדרשים, מורכבין מן חר רס ומלת „חסף״ מורכבת מן חס חף. ענין „חר״ הוא יבוש מחמת חמימות כמו נחר גרוני (תהלים סט, ד) וענין „רס״ הוא הרטבה כמו לרוס את הסלת (יחזקאל מו, יד) ואם כן ענין כל המלה: חתיכת אדמה, שנתייבשה בה כל הרטיבות, וכמו כן הדבר נוהג אצל המלה הארמית „חסף.״ ענין „חס״ הוא יִבּוּשׁ מחמת חום כראמירנא, וענין „חף״ הוא טפה (שכן תרגום ושטף (משלי כז, ד) וחיפו, ושרש של שטף הוא טף כלומר טיפה), ולפי זה ענין המלה „חסף״ גם כן: חתיכת אדמה, שנתייבשה בה הרטיבות כולה.

לו: מה כתיב בה? אמר להם: לא תגנוב. אמרו לו: זו ברכה, שנתן לנו אבינו שנאמר (שם טז, יב) והוא יהיה פרא אדם ידו בכל. וכשבא אצל ישראל פתחו כלם ואמרו (שמות יט, ח) כל אשר דבר ה׳ נעשה״, ומענין הדרוש הזה יוצא לנו אם כן בהדיא, שכל האומות, חוץ מישראל, ביקשו תחלה לטעום את ענין התורה ולהריח בו כמו שטועמין את המשקה שבכלי, והשתא דאתית להכא, לא נשאר לנו כי אם לגרוס במקום „פנגם״ פנגא, באל״ף בסוף, ולהפריד בין הדבקים שבהמאמר, וכן גם למלאות מה שחסר בו. כך היא הגירסא הנכונה: „לא בסתר דברתי במקום ארץ וחשך וגומר, כשנתתיה אני בתחלה לא נתתי בסתר ולא במקום ארץ וחשך ולא במקום אפלה. לא אמרתי לזרע יעקב, לאלו (דוקא) אני נותנה, אלא (חזרתי על כל האומות ותבעתי מהם שיקבלו את התורה. לא אמרתי תהו בקשוני לא נתתיה פנגם״ (לטעום ממנה תחלה אם תערב לנפש אם לא).

עז) **נגלה** על בני ישמעאל. אמר להם: מקבלין אתם את התורה? אמרו לו: מה כתיב בה? אמר להם: לא תגנוב. אמרו לו: בזו הברכה נתברך אבינו דכתיב (בראשית טז, יב) והוא יהיה פרא אדם (מכילתא דבחדש, פרשה ה). החלוץ: „ה׳ ווייס לא העיר כלום מה יחס בין פרא אדם ובין גניבה. ומצאנו גם לרבי שמעון בן לקיש שדרש: פרא אדם ודאי, שהכל בוזזין ממון והוא בוזז נפשות (ב״ר פ׳ מה) ופירש המ״כ: פרא אדם פירוש ירדף בני אדם, פרא בלשון ירושלמי רדיפה וריצה עכ״ל. אמנם אין ספק, כי דרשו פרא = φώρ, φωρά (Dieb, Diebstahl) ולהלן (מסכת דנזיקין פ׳ ה) דרשו לא תגנוב על גונב נפש, ואם כן פרא אדם ממש גונב אדם״ עכ״ל. אמר מכ״בי: בהמלות „ידו בכל״ כבר מצא הדורש רמז ברור על הגניבה; אבל בלי הכי דרש גם כן „פרא״ כאלו הוה כתוב „פרע״ ובמובן גילוי, ולפיכך יש יחס בין פרא אדם ובין גניבה. הגנב פורע או מְגַלֶה את האדם, כשמפשיט מעליו הכל ויציגנו ערום כיום הולדו; אך מְגַלֶה גם כן את חרפת אדם, כשמפשיט ממנו כבודו ויעשה מבן חורין עבד, ועל כל פנים אם כן הגנב „פרא אדם״ כלומר מְגַלֶה אדם, יהיה הגילוי (das Blossstellen) דרך טבעי או על צד השאלה.

עח) **אלהים** אחרים (שמות כ, ג), שהם אחרים לעובדיהם. וכן הוא אומר (ישעיה מו, ז) יצעק אליו ולא יענה מצרתו לא יושיענו (מכילתא דבחדש פ׳ ו). החלוץ: „אין ספק, שדרש אחרים = ἀχρεῖος („unnütz״) עכ״ל. אמר מכ״בי: אין ספק, שצריך לגרוס „שהם מאחרים לעובדיהם״, כמו שנדרש כבר קודם לזה „שהם מאחרין הטובה מלבוא לעולם; ותיקון זה מסכים עם הראיה מן הכתוב דישעיה, שכן דרך האלילים להתעכב בביאתם לעזרת עובדיהם כהיכא דתימא (מ״א יח, כו) ויקראו בשם הבעל מהבקר ועד הצהרים לאמר הבעל עננו ואין קול ואין עונה.

עט) **ושחד** לא תקח (שמות כג, ח), שמא תאמר הריני נוטל ממון ואיני נוטה את הדין תלמוד לומר (דברים טז, יט) כי השחד יעור עיני חכמים. בתורה אתה אומר או אינו אלא הכמים כשמועו? ת״ל יעור עיני פקחים (שמות כג, ח) אלו פקחי הדעת, שהן מטהרין ומטמאין מדעת עצמן. מכאן אמרו: כל הנוטל ממון ומטה את הדין, אינו יוצא מן העולם עד שחסר מאור עיניו. רבי נתן אומר: עד שיהא בו אחד משלשה דברים הללו: או טירוף דעת בתורה, שיטהר טמא או שיטמא טהור, או יצטרך לבריות או שיחסר מאור עיניו (מכילתא משפטים פ׳ כ). החלוץ: „רבי נתן דרש „עור עין״ בג׳ פנים, הא) עור עין = ἀφραίνω (טרוף הדעת); הב) עור עין = ἀπορεῖν (Mangel leiden) כלומר יצטרך לבריות; הג) יחסר מאור עיניו ממש״ עכ״ל. אמר מכ״בי: בעל החלוץ משמיט חצי המאמר ומעתיק רק קצתו, מן „הנוטל ממון וכולי״ עד סופו; ואני העתקתי

את כולו, כדי שיראה הקורא בעיניו וישפוט, שעיקר הדרוש קאי על מלת „פקחים" ולא על „עור עין", שהרי מסקנת הדורש הראשון היא: „ת"ל יעור עיני פקחים"; ואם הדבר כן, אז לא תקשה עלינו לבאר את דברי רבי נתן (שסומך את דבריו גם כן כמו אלו האומרים: „כל הנוטל ממון וכולי" בדברי האומר: „פקחים אלו פקחי הדעת") על פי הוראת השרש „פקח" בלשון עברי ובלשון התלמוד. — שלושה הם, שנקראים „פִּקֵּחַ". א) מי שיש לו רְאִיָה גשמית, ב) מי שיש לו ראיה שכלית. אך לאו כל אפין שווין בבחינת השכל, שנפל להם להלק. האיש, שמרבה בישיבה ולומד מן התלמידים כרבי יוחנן (עירובין נג.), לא לבד לב כל אחד ואחד והכמת כל אחד ואחד, אלא יקבץ שמועות מפי רבותיו ויסדר לפניהם סברות עצמו כדי שיכריעו אם הן באמת ובצדק אם לא, במלה אחת: אם אינו סומך על דעתו, רק ילך בלימודו לרגל ההתחברות עם תלמידים ומלמדים, הוא נקרא חכם ועליו אמרו (חגיגה יד.): „חכם זה תלמיד המחכים את רבותיו", שהרי לא לבד שהציע לפניהם את דעתו ולא הכחיד תחת לשונו את דבריו, אלא גרם שגם דעת רבותיו הסכימה לדעתו. — להאר איש כזה, שאינו סומך על דעתו אלא מתיעץ עם אחרים, בשם „חכם" לא מדעת עצמן הוציאו, אלא מדברי המלך שלמה: „ישמע חכם ויוסיף לקח (משלי א, ה) אל תהי חכם בעיניך (שם ג, ז) ושומע לעצה חכם (שם יב, טו) ואת צנועים חכמה (שם יא, ב) ואת נועצים חכמה" (שם יג, י) כמו שלמדו גם כן מדבריו לקרוא את האיש, שהוא חכם בעיניו, אינו צנוע ואינו מתיעץ עם אחרים, ג) בשם „פקח", שהוא הערום ושעליו נאמר (שם יד, ח) „חכמת ערום הבין דרכו" וכן „וערום יבין לאשורו (שם, שם טו), דייקא דרכו ואשורו יבין ולא דרך ואשור של אחרים, שהרי על דרך של אחרים אינו משים לבו. ממה שאמרנו אין להוכיח, שהחכם אינו ערום, שהרי הכתוב אומר (שם ח, יב) אני חכמה שכנתי ערמה והז"ל דרשו על כתוב זה: כיון שנכנסה חכמה באדם נכנסה בו ערמומית" ואם כן טוכה: שהחכם הוא ג"כ ערום, אלא כונת הכתוב היא: אל תאמר שהמתחכם בתחבולות להסתיר כונתו מן זולתו הוא יותר חכם מן האיש שנקרא חכם באמת, אל תאמר כן; כי החכמה תרד גם היא לעומקה של ערמה ותבין נתיבותיה, אלא שלא תשמש בה במעשה והיא שוכנת בתוך הערמה, מבלי לצאת כמוה מן הכח אל הפועל, כשוכן בתוך בית ואינו יוצא מפתחו. והנה אם תצרף, קורא יקר, לביאור ענין מלת „פקח" עוד את הדבר, שלמדו טירוף הדעת מאסמכתא זו: כתיב (דברים כח, לד) „והיית משוגע ממראה עיניך אשר תראה" וכתיב (ישעיה יא, ג) ולא למראה עיניו ישפוט", ושלמדו ההצטרכות אל הבריות גם כן מן הכתוב (איוב טו, כג) „נודד הוא ללחם ידע כי נכון בידו יום חשך", שפירושו לפי דעת הז"ל: נצרך לבריות יהיה היודע או הפקח, לפי שאין ספק שיבוא עליו יום חשך על ידי סימוי עינים מאת הקב"ה[1]), אז תבין ותדע את ענין המאמר שלפנינו על בוריו. — „שמא תאמר: הריני נוטל ממון ואיני נוטה את הדין" לפי שאני חכם ודאי, מושל ביראת אלהים, צנוע במעשים ומתיעץ בחברים, ולא אבוא אם כן לתקלה; "תלמוד לומר: כי השחד יעור עיני חכמים", אף הכמים יכולים להיות נכשלים ונענשים, ולקיחת השחד עצמה בלי כוונה רעה צדדית כבר היא עון אשר חטא. „בתורה אתה אומר או אינו אלא חכמים כמשמעו?" רצונו לומר: מאחר שכתוב סתם „חכמים", אם כן תפול השאלה: היש הכונה על חכמי תורה או על

---

[1]) ועל השאלה: למה עיניו תחשכנה ומי הוא זה, אשר "ידע?" על שאלה זו משיב הכתוב שאחריו (שם, שם כה): כי נטה אֶל אֵל ידו ואֶל שדי יתגבר" כלומר לפי שהיה מטהר ומטמא מדעת עצמו ולא על פי השמועות, שבאו במורשה מסיני. (ביעור טיט היון)

חכמים במילי דעלמא? „תלמוד לומר: יעור עיני פקחים״ כלומר: לעולם בחכמי תורה עסקינן, אלא חזר הכתוב לומר, שאותן „חכמים״, שנזכרים בספר שמות, הם פקחי הדעת, שמטהרין ומטמאין מדעת עצמן ורק למראה עיניהם ישפוטו, ובני תורה כאלה אינם יוצאין מן העולם עד שיחסר מאור עיניהם כמשמעו וכהיכא שמצינו לגביה יצחק: מצדיקי רשע עקב שחד וצדקת צדיקים יסירו ממנו (ישעיה ה, כג) על ידי שהצדיק את הרשע כהו עיניו״ (ב״ר פ׳ סה), אבל לחכם ודאי, שאינו מטהר ומטמא מדעת עצמו, לא יסירו צדקתו ממנו. אל הדיעה הזאת, כלומר שפקחי הדעת מפסידין אור הגשמי, הסכים גם רבי נתן, אלא שהוסיף עליה עוד שני עונשין אחרים, שלמדם גם כן מאסמכתא.

פ) רבי אומר משום אבא יוסי בן דוסתאי: כתוב אחד אומר (ישעיה מ, כו) המוציא במספר צבאם, וכתוב אחד אומר (תהלים קמז, ד) מונה מספר לכוכבים, כיצד יתקיימו שני כתובים הללו? מגיד שאין שָׁם שֵׁם שאין בו שינוי. לא השם שנקרא עכשיו נקרא לאחר זמן, וכן הוא אומר (שופטים יג, יח) ויאמר אליו מלאך ה׳ למה זה תשאל לשמי והוא פלאי, איני יודע לאיזה שם אני מתחלף״ (ספרי נשא, פיסקא מב). החלוץ: „כנראה עיקר דרושו הוא על סוף הכתוב: לכלם שמות יקרא, כלומר לכל אחד ואחד שמות הרבה, ועל זה מביא ראיה ממה שאמר המלאך למנוח: למה זה תשאל לשמי והוא פלאי = πολύ (viel) כלומר שמות הרבה יש לי (πολυώνυμος) ואינני יודע לאיזה שם אני מתחלף״ עכ״ל. אמר מכ״בי: שהשאלה: „כיצד יתקיימו שני כתובים הללו״ מוסבת על מה שכתוב בישעיה „בשם״ לשון יחיד ובתהלים „בשמות״ לשון רבים, יוצא מן התשובה על שאלה זאת, ולפיכך השכיל הרב מא״ש, בההוצאה שלו, להעתיק את שני הכתובים בשלמותן כמו שהיא ברבות, דבר, שמייחס יה״ש לעצמו באמרו: „כנראה עיקר דרושו על סוף הכתוב: „לכלם שמות יקרא״, כאלו לא נודע זאת לפניו לשום איש אחר; והוצאה זו הלא היתה למראה עיניו של יה״ש, כמו שנראה מן המלות „שם שם שאין בו״, שהוסיפן הרב מא״ש באמת וצדק מדעת עצמו. אבל נפנה נא ערף אל יה״ש, המזייף והגנב הידוע, שנמצא כאן מחדש במחתרת, ונשים עינינו אל סיום המאמר: „איני יודע לאיזה שם אני מתחלף״, שנשמע מכח הכתוב בשופטים ושיתבאר במלין מועטים. — מסוף המאמר נראה, שמלבד שם העצם, שיש לכל מלאך ומלאך, יש לו גם כן שם חדש לפי שליחותו; ולפי שיונתן מתרגם (במדבר כ, יד) „וישלח משה מלאכים, וישדר משה פולין״, לפיכך פותר הדורש מלת „פלאי״ במובן מלאך או שליח, ושליחו של הקב״ה אמר לפי זה: למה זה תשאל לשמי? הלא הוא רק פלאי כלומר שם של שליח ולא שם, המיוחד לי כשנבראתי, ואם גם אומר לך את שמי, שיש לי עתה, לא תוכל לקראני בו בזמן אחר, כשאבוא לעשות שליחות אחרת, לפי שאז יהיה לי שם חדש.

פא) ועתה נפשנו יבשה אין כל (במדבר יא, ו) אמרו עתיד לתפח כריסנו להרגנו. יש לך ילוד אשה, שאין מוציא מה שאוכל? (ספרי בהעלותך פיסקא פח). החלוץ: „כתב בעל סד״ר: נראה, דדריש הכי מדכתיב אין כל, דמשמע אין כל דבר כלל מאומה, ומאי קאמרי הא איכא מן? אלא „כל״ פירושו משרש כליל והיא חסרת הכפל ורוצה לומר גמור כמו והאלילים כליל יחלוף, כלומר ליכא עכול למן הזה, אלא נשאר בפנים בגוף וסופו לתפח, ומהר״נ פירש: מנפשנו יבשה ונסתייע מפירוש הרמב״ן עכ״ל. ובאמת דרש הדורש כל = κοιλία (Stuhlgang) כלומר אין כל, שאינו מוציא מה שאוכל״ עכ״ל. אמר מכ״בי: כבר פירשתי מאמר זה לעיל דף 74, סימן קעז.

פב) **מאת** המדינים (במדבר לא, ב), שהיו מדיינים עם ישראל. מאת המדינים, שהיו מתייעצים על ישראל (ספרי מטות, פיסקא קנז). החלוץ: „בנוסח הילקוט נתוסף עוד: מאת המדינים, שהיו נוטרין על ישראל. בעל סד״ר נדחק בפירוש המאמר, אבל כנראה דרשו מדינים = μήδεινα (listiger Anschlag) והיינו מתייעצין ונוטרין״ עכ״ל. אמר מב״בי: על האיש אָוֶן, שהולך עקשות פה, יאמר שלמה (משלי ו, יד) „בלבו הורש רע בכל עת מדנים ישלח״ כלומר תחלה חושב מזמות ונוטרן בלבו ומתייעץ גם כן עם אחרים, הדומים לו בנַבְלוּת, על אדות הרעה, אשר זומם לעשות, ואחר כך מוציא לפועל תולדת התנכלותו והיא המריבה בין אחים; וכמו אלה עשה גם כן בלק מלך מואב ובפרט בלעם, שהיה הולך עקשות פה. תחלה שת עצות בלבו וגם היה מתייעץ עם זקני מדין ועם בלעם איך שבאפשרות לעשות לישראל כלה, ואחר כך היה משלח מדנים בין אחים, שהרי הרגו הדבקים בה׳ את הנצמדים לבעל פעור, על אופן זה דרש הדורש, בהציגו מול מלת „מדינים״ שבתורה את המלה „מדנים״ שבמשלי.

פג) **ומשאכם** (דברים א, יב), מלמד שהיו אפיקורסים. הקדים משה לצאת, אמרו: מה ראה בן עמרם לצאת? שמא אינו שפוי בתוך ביתו? איחר לצאת, אמרו: מה ראה בן עמרם שלא לצאת? מה אתם סבורים? יושב ויועץ עליכם עצות ומחשב עליכם מחשבות (ספרי דברים, פיסקא יב). החלוץ: „בעל סד״ר פירש משאכם, שהיו אפיקורסים דוהו כינוי למבזה תלמיד חכם וכולי ע״ש. ולדעתי דרשו משא = μάω, μάσομαι (nachgrübeln, angreifen) ואמרם: „מלמד שהיו אפיקורסים״ אולי = ἐπίχειρος (angreifend״) עכ״ל. אמר מב״בי: המאמר הזה אינו רומז אל מה שאמרו חז״ל (סנהדרין צט.) על האפיקורין, לפי שאין שום שייכות בין השאלות שלפנינו ובין סימני האפיקורסין, המנויין שם, ולא יכשר גם כן לפרש מלת „ומשאכם״ אפילו על אחד מאלה; ולפיכך אני אומר: כי מאחר שסגנון הלשון „משא ומתן״ רגיל בפי חז״ל ושמציינין את השאלה עם „משא״ ואת התשובה עם „מתן״, בשביל כך כולל הדורש את השאלות, הנפרטות כאן, בהשם „משא״, וכך היא באמת דרכן של האפיקורסין מאז להרבות שאלות על שאלות: שאל טורנוסרופוס את רבי עקיבא אם אלהיכם אוהב עניים, מפני מה אינו מפרנסן?״ (ב״ב יו״ד.). „שאלו צדוקין את רבן גמליאל מנין שהקב״ה מחיה מתים?״ (סנהדרין צ:). „שאלו רומיים את רבי יהושע בן חנניה וכולי״ (שם, שם) וכיוצא בהם הרבה בתלמוד ובמדרשים.

פד) **אתה** החלות (דברים ג, כד), אתה התרת לי נדרי. בשעה שאמרת לי: הוצא את בני ישראל ממצרים, אמרתי לפניך: איני יכול, שכבר נשבעתי ליתרו שאיני זז מאצלו, שנאמר (שמות ב, כא) ויואל משה לשבת את האיש, ואין הואלה אלא שבועה, שנאמר (ש״א יד, כד) ויואל שאול את העם. ד״א אתה החלות, אתה פתחת לי פתח, שאעמוד ואתפלל לפניך על בניך, בשעה שסרחו במעשה העגל שנאמר (דברים ט, יד) הרף ממני ואשמידם. וכי משה תופס היה בהקב״ה? אלא כך אמר לפניו: רבש״ע אתה פתחת לי פתח שאעמוד ואתפלל לפניך וכולי (ספרי ואתחנן, פיסקא כז). החלוץ: „שתי דרשות הללו הן על פי מלת χαλάω (״auflösen, öffnen״) עכ״ל. אמר מב״בי: הדורש הראשון פותר את השרש „חל״, שבמלת החלות, מלשון חולין, וכנגד „לא יחל את דברו״, האמור גבי נדר (במדבר ל, ג), אמר משה: „אתה התרת לי נדרי״ או במלין אחרים: אתה עשית לי את נדרי חולין; והדורש השני פותר כאן את השרש „חל״ מלשון חלון, ולפיכך אומר: „אתה פתחת לי פתח״ כלומר אתה עשית לי חלל במחיצה שלך שבו אוכל לבוא ולעמוד לפניך, ודרשה זו היא כעין דרשת רבי יוחנן

על הפסוק (דה״ב לג, יג) ויפלל אליו ויחתר לו: „ויעתר לו מיבעי ליה. מלמד שעשה לו הקב״ה כמין מחתרת ברקיע״ (סנהדרין קג.).

פה) **ואבדתם** מהרה (דברים יא, יז), גולה אחר גולה (ספרי עקב, פיסקא מג). **החלוץ**: ״בעל סד״ר כתב: לא ידעתי היכי ילפינן גולה אחר גולה ממלת מהרה. ואולי דהכי קאמר: דלכל כת, שנתמלאה סאתה, הגלה מיד ולא המתין עד שתתמלא סאתם של כלם, ע״כ ופירושו מוטעה. ונראה, שדרש אבד ἀπωθέω (vertreiben) מהרה = μύρια (unendlich) (viel, unzählige Mal כלומר גולה אחר גולה, וכן יבואר דרושם (ספרי בחקותי, פסקא ה): ואבדתם בגוים אין אבדן אלא גולה וכולי״ עכ״ל. אמר מכ״בי: ענין שרש „אבד״ על הרוב העדר וחסרון, אבל לפעמים ענינו גם כן „נודד״ כמו (תהלים קיט, קעו) תעיתי כשה אובר, ומשום שהגולה נודד ממקומו לפיכך נקרא אובד. על יעקב אבינו, שגלה מארצו בשביל עשו אחיו, יאמר הכתוב (דברים כו, ה): „ארמי אובד אבי״. על הגולים בארץ אשור (ישעיה כז, יג): ובאו האובדים״. ועל הגולים בכלל (יחזקאל לד, טז) „את האובדות אבקש ואת הנדחת אשיב״. והראיה, שמשמעות „האובדות״ היא כמו „הגולה״, שהרי קודם למלת „האובדות״ כתוב (שם, שם יג־יד) „והצלתי אתהם מכל המקומות אשר נפוצו שם והוצאתים מן העמים וקבצתים מן הארצות״, ובפרט מאחר שמצינו כאן „האובדת והנדחת״ ובישעיה „האובדים והנדחים״ בהדי הדדי, ובא זה כלומר „נדח״ ולמד על זה כלומר על „אבד״, מה הראשון גלות כך האחרון גלות, וענין „גולה אחר גולה״ למד הדורש ממלת „מהרה״ בדרך אסמכתא. יהונתן בן שאול המלך אמר לנערו (ש״א כ, לו) „רוץ״! ואחר אשר בא הנער עד מקום החצי, קרא יהונתן אחריו (שם, שם לח) „מהרה״! כלומר שירוץ מחדש; והנה, כמו שבספר שמואל תורה המלה „מהרה״ על ריצה אחר ריצה, כך תורה גם כאן מלת „מהרה״ על גולה אחר גולה, ואבדן הוא נמי גלות, שפירוש הרג ואבדן הוא: כריתה וגלות, קצתם הרגו וקצתם גלו.

פו) **ויהי** שם לגוי גדול (דברים כו, ה), מלמד שהיו ישראל מצוינים שם (ספרי תבא, פיסקא שא). **החלוץ**: „בעל סד״ר כתב: נראה, דדייק מה שכתוב ויהי שם וגומר דהוה ליה לומר ויהיו שם וגומר לכך מפרש, דלא איירי קרא על מה שנעשו בהמשך הזמן לגוי גדול, אלא אף בזמן שהיו במתי מעט ויהי שם תכף ומיד לגוי גדול, שהיו מצוינים כגוי גדול עכ״ל. זה דרך דרש מאוחר בעלמא, ובאמת דרש הדורש שם = σῆμος עכ״ל. אמר מכ״בי: הדורש למד זאת מאסמכתא. — שתי הבטחות קיבל אברהם אבינו מאת הקב״ה ב צ א ת ו מ א ר צ ו. האחת: „ואעשך ל ג ו י ג ד ו ל״, והשנית: „והיה ב ר כ ה״ כלומר את מי שתברך הוא יהיה מבורך, ושתיהן נתקיימו בעם ישראל ב צ א ת ם מ א ר ץ מצרים. היו שם ל ג ו י ג ד ו ל ופרעה אמר להם: „ו ב ר כ ת ם גם אותי (שמות יב, לב), לפי שנודע לו מכבר, שמי שהן מברכין הוא מבורך, ואם כן היו מצויינים כמו הצור שממנו חוצבו.

פז) **בשנה** אחת מתו שלושה צדיקים, משה ואהרן ומרים וכולי שנאמר (זכריה יא, ח) ואכחיד את שלושת הרועים בירח אחד. וכי בירח אחד מתו? והלא בשנה אחת מתו? שנאמר (תהלים מז, י), נדיבי עמים נאספו עם אלהי אברהם (ספרי וילך, פיסקא שה). **החלוץ**: „בעל מאיר עין מעיר על פי בקורת שנונה: נראה, שהיו דורשין המקרא (נדיבי עמים וגומר) על מיתת שלושת הרועים עכ״ל. ובעל סד״ר תמה: היאך מוכח ממקרא זה שבשנה אחת מתו? ולדעתי חלק הדורש מלת נאספו לשתים: נאס ספו, והבין מלת נאס = ἔνος (שנה) ומלת ספו כפשוטה, וכבר מצאנו דוגמאות לדרשה כזאת. ואולי גם באות נו״ן ממלת נאספו הכניסו

המובן = εἷς (ein), ולפי זה דרשו מלת נאספו: בשנה אחת מתו״ עכ״ל. אמר מכ״בי: לי נתברר היטב איך הדורש יליף מן הכתוב בתהלים: שמשה ואהרן ומרים מתו בשנה אחת. כיצד? עם אלהי אברהם היו נאספים אל פני האדון ה׳ ש ל ו ש פעמים שונות ב ש נ ה א ח ת, וכמו כן היו נאספים משה ואהרן ומרים ש ל ו ש פעמים בזמנים שונים, אבל כל הזמנים הללו היו גם כן ב ש נ ה א ח ת, ולדעת הדורש יחסר כאן כ״ף הדמיון והוה כאלו כתוב: נדיבי עמים נאספו (כלומר משה ואהרן ומרים) כעם אלהי אברהם, וחסרון הכ״ף שכיח לפעמים ומובן מענינו כמו: כי חטאת קסם מרי (ש״א טו, כג) פירוש כחטאת. כדור אל ארץ (ישעיה כב, יח), ככדור. כי אשר ראיתם את מצרים (שמות יד, יג) כמו כאשר וכיוצא באלה.

פח) **אל** אמונה (דברים לב, ד), בעל פקדון. ואין עול (שם), גובה את שלו באחרונה, שלא כמדתו מדת בשר ודם. מדת ב״ו מפקיד אצל חבירו מאתים ויש בידו מנה. כשהוא בא ליטול את שלו, אומר לו: הוצא מנה, שיש לי בידך, והילך את השאר; אבל מי שאמר והיה העולם אינו כן, אלא אל אמונה ואין עול, גובה את שלו באחרונה (ספרי האזינו, פיסקא שו). החלוץ: „נראה, שדרש מלת עול = ὠφέλεια (Nutzen) כלומר אין לו שום ריוח בזה, כי באחרונה גובה את שלו משלם וכדמפרש ואזיל על פי המשל״ עכ״ל. אמר מכ״בי: הדורש פותר מלת „אמונה״ במובן שימת בטחון בישרות אחרים (Zutrauenswürdig, Vertrauenswerth), ולפי שהוא נאמן במעשיו, לפיכך הוא מוכשר להיות בעל פקדון, ומלת „עול״ במובן עיקום דבר על ידי תחבולה וערמה ולא בחוזק יד[1]), ולפיכך הוא אומר, שהקב״ה מפקיד ביד אחרים את שלו בצמצום כפי הסך, שדבר בפיו ולשונו, ולא שיחזיק בקצת מן הדבר שאמר להפקיד, וכשבא לקבל את הפקדון בהחזרה גובה משום כך את שלו באחרונה כלומר בשעת המעשה האחרון והוא גביית הפקדון. והנה כדי להקל על פלוני אלמוני, שאינו יודע ביותר להבין דרך קצרה, שבחרו רבותינו ז״ל לדבר בה, ושנתעלמה ממנו כאן תחבולת בשר ודם, שנותן פקדון ביד אחר, אחזור עוד הפעם על המאמר ואוסיף עליו קצת ביאור. — — כיצד בשר ודם מתנכל ובא בעקיפין על חבירו בשעה שמפקיד דבר ביד אחר? „מפקיד אצל חבירו מאתים״ כלומר בעל הפקדון י א מ ר לחבירו, שהוא מפקיד בידו מאתים מנה, אבל לא יעשה בפועל מה שאמר, כי אם „ויש בידו מנה״ כלומר מחזיק במנה אחת (hält Ein Hundert Manah zurück) ונותן לחבירו רק מנה אחת. „כשהוא בא ליטול את שלו״ כלומר כשבא בעל הפקדון ליטול את המאתים מנה, (שהזכירן רק בפה ולא היה נותן כולן בפועל) „אומר (שומר הפקדון) לו (לבעל הפקדון) הוצא מנה שיש לי בידך״ (שהרי בעל הפקדון לא שמר דברו לתת המאתים כולן לשומר הפקדון, אלא נתן לו רק מנה אחת, ואם כן יש אל השני עוד תביעה על מנה אחת אצל הראשון) „והילך את השאר״ כלומר ופה לך המנה האחת, שנתת לי בפועל והיו לאחרים בידך מאתים; נמצא לפי זה, שבשר ודם גובה בשעת ההזרת הפקדון מה שאינו שלו והוא המנה, שהיתה מן הראוי לתתה אל שומר הפקדון כדי שיהיה סך מאתים מנה במילואו, מה שאינו אצל הקב״ה. הוא נותן את פקדונו ביד שומר הפקדון שלם במספר, ולפיכך, כשבא לתבוע פקדונו בהחזרה, אינו גובה אלא את שלו.

---

[1]) ע ו ל נרדף בעניניו עם השרש עוה ועם השרש עות, שענין שלשתם הוא עיקום, אלא שהרכבתם שונה זו מזו. עוה מורכב מן עַי הַ כלומר מן השרש ·עי· עם ה״א הידיעה, שרומזת על דבר שנתעקם על ידי אחר כמו עי הדרך הישר, הנתיב הפנים. עול מורכב מן עַי עַל ועות מן עַי אֶת.

פט) **הוא** עשך ויכוננך (דברים לב, ו), היה רבי מאיר אומר: כרכא דכולא ביה. כהניו מתוכו, נביאיו מתוכו, סופריו מתוכו, וכן הוא אומר (זכריה י, ד) ממנו פנה ממנו יתד. רבי יהודה אומר: עשאך כוין כוין. רבי שמעון בן יהודה אומר: הושיבך על בסיסך[1], הלעיטך ביזת שבעת עממים ונתן לך מה שנשבע לך והורישך מה שהבטיחך. רבי דוסתאי בן יהודה אומר: עשאך כנונים כנונים מבפנים, שאם תעלה אחד מהם על חבירתה אין אתה יכול לעמוד (ספרי האזינו, פיסקא שט). **החלוץ**: „דרש ויכוננך מלשון כן ובסים וכמו כן = χαίνω (den Mund weit öffnen) או χωννύω (schütten) בדרך השאלה כמו הלעטה, וכמו כן = ἔχων (Eigenthümer) או = οἰκειοῦν (zueignen) כלומר נתן לך לנחלה מה שנשבע לך" עכ"ל. אמר מכ"בי: לא הלכתי בעקבות בעל החלוץ, שהעתיק רק דברי רבי שמעון, אלא העתקתי את המאמר כולו משום שכל ענייניו צריכים פירוש. — כמו שנראה בהדיא, הולך וסובב כל ענין הדרוש על השרש „כון" או „כן" ועל ההוראות השונות, שמסתעפין מהם; ולפיכך מוכרחים אנחנו לתקן טעות, שנפלה בדברי רבי מאיר, ולגרוס במקום „כרכא" כנונא, שהוא סל בתלמוד: מטלטלין כנונא (ביצה כא:) וסגנון לשון זה דומה אם כן לסגנון לשון „צנא מלא ספרי", שבו מציינים חז"ל את המופלג שבבני החבורה. רבי יהודה מדמה מלת ויכוננך למלת „כונים" (ירמיה ז, יח) שענינה: הַזִּמְנָה, ודרשה זו עולה בקנה אחד עם דרשת ר' אבהו (נידה לא.) „מאי דכתיב (במדבר כג, י) מי מנה עפר יעקב ומספר רובע ישראל? מלמד שהקב"ה יושב ומספר רביעותיהם של ישראל מתי תבוא טיפה, שהצדיק נוצר הימנה", ולפי זה ענין „עשאך כוין כוין", עשאך זימון זימון לביאת הטיפה, הצריכה ליצירת הצדיק. רבי שמעון מדמה מלת „ויכוננך" למלת „ויכננו" (תהלים קז, לו), ולפיכך הוא אומר: „על בסיסך" כלומר על כנך; ולא זו בלבד, אלא מדמה אותה גם כן אל המלה „כונא" בתלמוד (שבת קיז:) שענינה: מלוא אגרוף או הרבה ומדה גדושה, ולפיכך משתמש הדורש לומר „הלעיטך", שענינו: שימת מאכל הרבה לתוך הפה וכאן: נתן לך כונא דביזא ודירושה ומסיים עם „והורישך מה שהבטיחך" בהשקפה על הארץ, אשר ה' אלהים דורש אותה (דברים יא, יב) ושנקראת לפי דברי הנביא (ישעיה יח, ד) „מכון", ורבי דוסתאי מוצא סיוע לדעתו בהמלה התלמודית „כונניות" (חולין נו:), שענינו: סדרים בערך הראוי ובשיעור מלשון „הכינה" (איוב כח, כז) פי' סִדְּרָהּ.

צ) **אראה** מה אחריתם (דברים לב, כ). אדע מה בסופיהון. ד"א הריני מוסרם ביד ארבע מלכיות, שיהיו משעבדים אותם (ספרי האזינו, פיסקא שכ). **החלוץ**: „בעל מאיר עין מביא, שבפסקתא זוטרתא מסיים: להודיעם מה יהא בסופם ע"כ. אולם ודאי לא כך היה הנוסח לפניו בספרי כאשר חשב בעל מאיר עין, רק רבי טוביה הוסיף מדיליה לפרש כדרכו, וטעה, כי עצם הדרש הוא על אראה מה אחריתם, שהבין הדורש המסירה לשעבוד כזה: ארא מה = ὀρέομαι (veranlassen), אחרית = χείρωσις (gewaltsame Behandlung) כלומר אמסרם לשעבוד" עכ"ל. אמר מכ"בי: ציור של הארבע מלכיות מצינו בדניאל סימן ח וסימן יא, וכנגד מה שנזכר שם (י, יד) „ובאתי להבינך את אשר יקרה לעמך באחרית הימים" וכן גם כנגד מה שיעשו „לארץ הצבי וליושביה" (שם יא), היה מכוון הכתוב כאן לפי דעת הדורש, ועם זה מובנים דבריו על בורין.

---

[1]) אמר מכ"בי: העתקתי על פי הוצאות הרב מלבים והרב מא"ש „הושיבך על בסיסך", ובעל, החלוץ החליף את הדיבור וכתב: „והושיבך על כנך", אף על פי שהיו גם נגד עיניו הוצאות אלה. וכל כך למה? כדי להראות את ידו בחקירת הלשון, שמדעת עצמו אמר: דרש ויכוננך מלשון כן ובסים".

צא) **ואני** אקניאם בלא עם (דברים לב, כא), אל תקרי בלא עם אלא בלוי עם, אלו הבאים מבין האומות ומלכיות ומוציאים אותם מבתיהם. ד״א בלא עם, אלו הבאים מברבריא וממונס וממורטינא, שמהלכין ערומים בשוק (ספרי האזינו, פיסקא שכ). **החלוץ**: „הדורש הראשון חלק מלת אקניאם לשתים: אק ניאם ודרש אק = ἐκ (aus) ניאם = νόμος (Wohnsitz) או דרש אקניאם = οἰκονομία, בלא עם = βλῆμα (werfen) כלומר שמוציאין אותן מבתיהן, והדורש השני דרש עם = εἷμα (Kleid) כלומר בלא עם שמהלכין ערומים״, עכ״ל. אמר מב״בי: גם פה אנו רואים, איך בעל החלוץ מעקש ומעוּת ומפתל את הדבר נגד רצונו של הדורש. מדברי שני הדורשים נראה בהדיא, שדורשין את עיקר הדבר ממלת „בלא״, ושמוסיפין מדעתן את הטפל, כפי שנאות אל הענין, והוא מְשַׁבֵּשׁ מתהפך בתחבולותיו להראות, כי הדורשים הוציאו כל הענין ממלת „אקניאם״. לא כן הוא; כי אם שניהם פותרים מלת „בלא״ כאלו הוה כתוב „בלה״ בה״א בסוף, והראשון אומר: אני אקניאם על ידי בלוי עם כלומר מְבַלֵּי ומשחיתי עם[1]) וכנגד הגזמה זו (Drohung) הבטיח הקב״ה לעבדו דוד (דה״א יז, ט) „ושמתי מקום לעמי ישראל ונטעתיהו ושכן תחתיו ולא ירגז עוד ולא יוסיפו בני עולה לבלותו״; והשני אומר: שיקניאם על ידי עם לבושי קרעים, בדרשו „בלה״ מלשון בלוי סחבות (ירמיה לח, יא), ואכזריות של עם כזה תביא עוד היום יראה ורעד בלב כל אדם.

צב) **כי** גוי אובד עצות המה (דברים לב, כח), רבי יהודה דורשו כלפי ישראל, רבי נחמיה דורשו כלפי האומות. רבי יהודה דורשו כלפי ישראל, אבדו ישראל עצה טובה, שניתנה להם, ואין עצה אלא תורה שנאמר (משלי ח, יד) לי עצה ותושיה. ואין בהם תבונה, אין בהם אחד שיסתכל ויאמר: אמש אחד ממנו רודף מן האומות אלף ושנים רבבות, אם לא כי צורם מכרם. רבי נחמיה דורשו כלפי האומות, אבדו האומות שבע מצות שנתתי להם וכולי (ספרי האזינו, פיסקא שכב). **החלוץ**: „מה לעצות עם שבע מצות? ודאי דרש עצה = ὁσία (״das natürliche Gesetz) עכ״ל. אמר מב״בי: בעל החלוץ מעתיק רק דברי רבי נחמיה, ואני העתקתי גם את הרישא כדי שיראה כל מי שיש לו עינים, שהנפתל יה״ש מזייף ומעלים עין בכיוון מדברי חז״ל, במקום שנותנים הם עצמם פירוש לדעתם. וכן הוא עושה גם כאן בסמכו על אותן הקוראים, שאינם מעיינים בגוף הספר שממנו הועתק, ויחשוב ללכדם באחיזת עינים על ידי אש מלאכתית יונית = (griechisches Feuerwerk). — ברישא נשמע, שהתורה עצמה נקרא עצה; ובמקום אחר (תנחומא יתרו) נשמע, שגם הנביאים והכתובים נקראים עצה, לפי שכל שלושה אלה נכתבים במועצות ודעת (משלי כב, כ), ואם כן כל המצות, הכלולות בשלושה אלה, כאילו שבין אדם למקום וכאלו שבין אדם לחברו (ואלה הלא נצטוו גם לבני נח) נקראות עצות, והאומות אבדו שבע המצות או העצות, שנתתי להם. — ראה נא, קורא יקר, גם ראה! כמה פעמים כבר הזכרתי את דברי המליץ: „הרוצה להבין את המשורר, ילך אל ארצו ושם יתגורר״ כלומר שצריך לחקור על שרשי הדיעות והביטואים, שיש להם מהלכים בארץ המשורר, אם רוצה לרדת אל עומק דעתו, וכך צריך להתנהג בכל דבר עיוני, ובפרט כשבא לפרש דברי חז״ל צריך להשים עינו ולבו על כל דעה ודעה, שהיתה שוררת

---

[1]) מובן מעצמו, שאם אנו פותרים מלת „בלא״ כמשמעה, אז תבוא הבי״ת לשמוש; אך אם נאבה שמוע אל הדורש שלפנינו, אז מוכרחים אנחנו להוסיף בי״ת על המלה ולקרוא: „בבלא״, מה שאינו זר כל כך מאחר שנמצא חסרון בי״ת השמוש כמה פעמים במקרא.

בזמנם, ועל כל המליצות והביטואים, שהיו מסוגלים להם אז, כי לא בעת שעתה עת שהיתה בבחינת הדעות, אלא כל זמן וזמן יוליד בהן חילוף, שאין רשאי להשתמט מעין כל חוקר אמתי.

צג) **כי** ידין ה׳ עמו (דברים לב, לו), כשהמקום דן את האומות שמחה היא לפניו שנאמר כי ידין ה׳ עמו. וכשהמקום דן ישראל, כביכול יש תהות לפניו שנאמר ועל עבדיו יתנחם ואין נחמה אלא תהות שנאמר (בראשית ו, ז) כי נחמתי כי עשיתים, ואומר (ש״א טו, יא) נחמתי כי המלכתי את שאול למלך (ספרי האזינו, פיסקא שכו). החלוץ: „כתב בעל סד״ר: ידין ה׳ עמו פירוש ידין ה׳ דין עמו על מה שעשו האומות בעמו אז יש שמחה לפניו. אך קשה, דשמחה מאן דכר שמה הכא? ואולי דנפקא ליה ממה שהזכיר שמו יתברך, וידוע דאינו מזכיר שמו של הקב״ה על הרעה ולא הוה ליה לומר אלא כי ידין עמו, אלא ודאי מדמזכיר שמו שמחה היא לפניו, עכ״ל בקצור. אף שפירושו הבל זכות היא לו, שהרגיש בקושי הדרש הזה, תחת אשר בעל מאיר עין לא שם לב ועין ולא העיר כלום. אמנם אין ספק, כי הדורש דרש ידין = ἡδονή (Freude) ודרש עמו = ὁμάς (die Gesammtheit) והדרש מובן מעצמו״ עכ״ל. אמר מכ״בי: כמו ברישא כך בסיפא קאית הדרשה על מלת „יתנחם״, וההבדל שבין שתיהן הוא רק זה, שברישא נדרשת המלה במובן נחת רוח, ודרשה כזו היא דבר פשוט בפי הדרשן, מאחר שהוא דורש, כמו שאר כל חבריו, רק את השרש „נח״, ששוה בשתי המלות נחם ונחת, וכעין דרשה זו כבר נדרש למעלה (פיסקא שטו) על ה׳ בדד ינחנו: „עתיד אני להושיב אתכם בנחת רוח בעולם״, דרש את השרש נחה במובן השרש נוח מלשון נחת; ומה שהוא אומר: „כשהמקום דן את האומות שמחה היא לפניו״ מיוסד על דברי הנביא (ירמיה כה, ל־לא); „הידד כדורכים יענה וגומר כי ריב לה׳ בגוים״ כלומר ישמיע קריאת שמחה מפיהו בשעה שיצא לדין דין עמו בין הגוים, ובפן הראשון המכוון: ידין ה׳ דין עמו, כמו שפירש בעל סד״ר, ובפן השני: ידין ה׳ את עמו, וכשהוא דן אותם סוף ינחם על הרעה, אשר דבר לעשות לעמו.

צד) **והשבתי** חיה רעה מן הארץ (ויקרא כו, ו), רבי יהודה אומר: מעבירם מן העולם. רבי שמעון אומר: משביתן, שלא יזיקו. אמר רבי שמעון: אימתי הוא שבחו של מקום, בזמן שאין מזיקים או בזמן שיש מזיקים ואין מזיקין? אמור בזמן שיש מזיקים ואין מזיקין וכן הוא אומר (תהלים צב, א) מזמור שיר ליום השבת למשבית מזיקים מן העולם, משביתן שלא יזיקו (ספרא בחקותי פ׳ ב). החלוץ: „כתב ה׳ וויס: כאמרם בעלמא מזמור שיר ליום השבת, ליום שכלו שבת, ודרש השבתה זו על השבתת הנזק, הנמשך מן המזיקים, ע״כ פירוש שאין לו שחר. לדעתי דרש השבת מלשון השבתה ודרש ליום = ἡμέρα, λῦμα (משחית ומזיק) כלומר מזמור שיר למשבית המזיקים, שלא יזיקו״ עכ״ל. אמר מכ״בי: הסיוע מן הסימן בתהלים הובא משום כך לראיה, שיש מזיקים אך אין מזיקין, משום שכל הסימן הקודם אינו מדבר אלא ממזיקים ופגעים, שאינם שובתים מלהזיק ביום ובלילה; ולעומת שיר של פגעים זה מתחיל הסימן השני ואומר: נאה לזמר ולשיר אל היום, שגורם השבתת הנזק שיעשו המזיקים בימי החול, כי בא שבת בא מנוחה גם מן המזיקים.

צה) **והוא** ישקיט ומי ירשיע ויסתר פנים ומי ישורנו ועל גוי ועל אדם יחד (איוב לד, כט), דרש רבי מאיר: והוא ישקיט, מעולמו. ויסתר פניו, לעולמו כדיין שמותחין כילה על פניו ואינו רואה מה נעשה מבחוץ, כך אמרו דור המבול: עבים סתר לו ולא יראה (ב״ר פ׳ לו, וי״ר פ׳ ה). החלוץ: „דרש שקט = σκοτόω (finster machen) ירשיע = ὅρασις

(sehen) ואולי דרש גם מי = μή ("nicht") עכ״ל. אמר מב״בי: בויקרא רבה פרשה ה הנוסחא כך: „והוא ישקיט ומי ירשיע וגומר. דרש רבי מאיר: והוא ישקיט, מעולמו. יסתיר פניו, מעולמו. כדיין שהוא מותח את הוילון מבפנים ואינו רואה מה נעשה מבחוץ, כך אמרו דור המבול (שם כב, יד) עבים סתר לו וגומר״, אך בעל החלוץ השמיט מלת וגומר, שאחרי והוא ישקיט ומי ירשיע (אנכי העתקתי את הפסוק כולו) וכן גם את המלות „יסתיר פניו מעולמו״, וכל זאת הוא רק עושה כדי שיוכל להראות, כי כל ענין הדרוש עולה יפה על ידי פתרון יוני של שלוש המלות „ישקיט ומי ירשיע״. השמעת, קורא יקר, איך יאחז טמא זה דרכו, כדי שיוכל לזרות חול בעיני המאמינים לו בלי בחינה? והנה, אלו היה המאמר שלפנינו מסובך וכולו מקשה, מאמר, שאינו מתיישב רק על פי הדוחק, הייתי שותק והתעלמתי מאחיזת עינים זו; אך מאחר שהמאמר הזה הוא פשוט בתכלית הפשיטות ואינו צריך כמעט לפירוש כלל, ובכל זאת אני מוכרח להתעכב על דברי שטות, שהרה והגה איש הרוח יה״ש, העבודה! כי עתה לא אוכל לשמור לשוני בחכי, כי אם רואה אני את עצמי מחוייב להכותו חרמה במכה בלתי סרה. מה ימריצך, שוטה גמור, להשמיע בחוץ את חכמתך היונית ולהוגיע בפטפוטי מלין את הדורשים באמת בתורה ובחכמה? לך שוטה וגס רוח, בוא בחדרך וסגור בעדך דלתך, למען לא ישמע קולך חוצה אל אחיך העברים, היושבים במרחקים; ואם מָלְאתָ מלים ולא תוכל לשים מתג ורסן בפיך, הַקְהֵל נא את הקרובים אליך, הם הקלויזנער והושבי בית המדרש שבעירך, והתפאר לפניהם עם פילוספקא וחכמת המאָדרע שלך. הַשְׁמַע באזנם בפרט חכמתך היונית, ואז תראה פלא פלאים. יקודו וירקודו, יתלקשו וַיְנַקשׁוּ, ירעו ויריעו וישמיעו בקול גדול ולא יסף, כי רבה חכמתך ואין קץ למדעיך, כי אח אתה לישמעאל, אשר ידו בכל. האנשים הפשוטים האלה, ההולכים לתומם ואין להם עסק בשום חכמה זרה כי אם בחכמת התורה, יכרעו לך ברך, כי יפגשוך בדרך, יתיצבו כמו נד, ויקראוך שד או מלאך שמים, אשר ברוחו פי שנים[1]); אך אצלנו, אשר נברוך תורה וחכמה ונאכלם ביחד, מה כחך, כי תיחל להשיג מאתנו הסכמה על רעיוני רוח, שתוליד אין קץ בנשימה אחת? כבר מלתי אמורה ואותה פה אשנה: לך יה״ש בוא וסגור דלתך, למען לא יגונב אלינו אף דבר אחד מדבריך! מה לך אצל פילוספקא וחכמה יונית בראש חוצות? כלך אצל מור ואהלות וקציעות, שמגישים לך אחיך העברים בארץ מולדתך, ודייך יה״ש, דייך! — — — עתה נשיב בקצרה על הבלי יה״ש ונאמר: הדורש מדבר מן הקב״ה כלשון בני אדם ובפרט במובן של דור המבול. — כשיתגבר על הדיין קול המולה של העומדים עליו בשער, אז יכנס לפנים החדר וישים מסך על פני החלון, להראות כי הוא ישן ואינו רוצה שישביתוהו במנוחתו; אבל אם גם ישית חשך סתרו והעם חושב, שאינו רואה משום כך מה שנעשה מבחוץ, מכל מקום הוא עֵר ורואה את הכל, אִם גם רק על ידי חריץ או סדק דק וצר בצד

[1]) מדי כתבתי את הדברים האלה לא ידעתי. כי אמצא אחר חתימת פירושי על כל המאמרים ענין, הדומה לדברים הללו והיוצא מעטו של בעל החלוץ. אלה הם דבריו, שכתב בהיתול על החכם הנכבד ר׳ שלמה בובער (החלוץ. מחברת יב דף 63): „לוּ ישמעני בובער, יבחר ויבור, ויקנה לו חבר. בעל גבר, דלא גמר ולא סבר המאמין לכל דבר, ויאמין בכסלו, לבלי ספק שלו, וחברא חברי אית ליה, חובשי בית המדרש ידענים ריקים, שומרי אמנים, ויענו בקול: אמן ואמן, הלכה כבובר בהשערותיו ובהגחותיו, גזרותיו וחלומותיו ובלי ספקותיו עכ״ל, וכמה נאמנים אם כן דברי החכם מכל אדם: „גולל אבן אליו תשוב״ ודברי חכמינו ז״ל: „במדה שאדם מודד מודדין לו״. מבלי שהייתי יודע, שיה״ש עצמו היה משתמש בסגנון לשון כזה, שלמתי לו כפעלו, דבר דבור על אפנו ממש, אין זה, כי אם אלהים עשה אֹת, והוא שם את הדבר בפי.

הוילון. ואם בבשר ודם כך, במי שאמר והיה העולם על אחת כמה וכמה. הקב״ה ישקיט מעולמו, שהומה וחומר כנגדו, ולצורך זה יבקש מנוס בהסתרת פניו ובשומו חשך לבושו; ועל ידי מה הוא מחשיך בעדו? ע״י כילה או וילון והם העבים, שנזכרים בפסוק כב, וממילא לא יראה גם כן לפי אמונת המורדים. ואם הדבר כן, שהעשיית החשך והאי־רְאִיָּה (das Finstermachen und das Nichtsehen) נזכרות בהדיא בכתוב על ידי המלות: „יסתיר — לא יראה״, למה ליה למיתני הוראות הללו על פי לשון יוני?

צו) רבי יהושע בר נחמיה ורבי יהודה בר סימון בשם רבי אלעזר אמר: מלא כל העולם בראו. מן המזרח למערב מנין? שנאמר (תהלים קלט, ה) אחור וקדם צרתני וגומר. מצפון לדרום מנין? שנאמר (דברים ד, לב) ולמקצה השמים ועד קצה השמים. ומניין אף בחללו של עולם? שנאמר (תהלים קלט, ה) ותשת עלי כפכה כמה דאת אמר (איוב יג, כא) כפך מעלי הרחק (ב״ר פ׳ ח). החלוץ: „פירש המ״כ: ותשת עָלי כפכה וזהו עד השמים הד״א וימינו טפחה שמים, או נוכל לומר, דכתיב השמים כסאי וכתיב כי יד על כס יה, ויד היינו כף עכ״ל. ובעל ידי משה כתב: נראה לי, דנלמוד שכפיך לשון כיפה פירוש כיפת השמים היה על ראשו, שהיה גבוה עד כיפת השמים עכ״ד, וכל הפירושים הללו אין בהם ממש. ולדעתי דרש כף = ηπύτα (Höhlung, hohl) כלומר הללו של עולם״ עכ״ל. אמר מכ״בי: דברי הבעל ידי משה, באמרו: „שענין כפכה הוא כיפת השמים״ וברמזו על מה שנשנה בשם רבי אלעזר במקום אחר (הגיגה יב.) „אדם הראשון מן הארץ עד לרקיע״, נכונים, כי הדורש פותר מלת כפכה במובן נשא לבבנו אל כפים (איכה ג, מב) על כפים כסה אור (איוב לו, לב); ואם גבהו של אדם הראשון מן הארץ עד השמים, הלא על כרחך נברא אף בחללו של עולם, שהוא, כפי ההשקפה האנושית, המקום הנבוב באויר[1].

צז) הן האדם (בראשית ג, כב,) הא אדם לא יכלת לעמוד בצוויך אפילו שעה אחת (ב״ר פ׳ כא). החלוץ: „פירש המ״כ: דרש הן לשון צעקה וקינה כמו הא עכ״ל, וזה אינו. כי איך יוצא מזה אפילו שעה אחת? אלא כך דרש הן הא אדם: = ἕν (א׳) הא = οὐ (לא) כלומר שלא יכול לעמוד שעה אחת״ עכ״ל. אמר מכ״בי: הדורש פותר כאן מלת „הן״ בתרי אפין. תחלה במובן „ראה!״ כמשמעה, שכן תרגום „הנה״ (בראשית כ, טז) הא, ואחר כך במובן לשון יוני, שהן בלשון זו אחת כמו שנזכר הרבה פעמים בתלמוד ובמדרשים, ולפיכך מוסיף על דבריו „שעה אחת,״ ופירוש „הן האדם היה כאחד ממנו״ הוא: ראה! שעה אחת היה האדם כאחד ממנו ולא יותר.

צח) ויהי בימי אמרפל (בראשית יד, א), רבי שמואל בר שילת פתח: וגם זו רעה חולה כל עמת שבא כן ילך (קהלת ה, טו), אמר רבי שמואל בר שילת כמה דאתא בחליטין כן הוא אזיל בחליטין (ב״ר פ׳ מב). החלוץ: „בפירוש על קהלת רבה (פרשה ה), המיוחס לרש״י, כתוב: כמו שהוא אתא בחטיפה כן חטפו הדבר במהירה עכ״ל. ובעל ידי משה

---

[1]) אל תתמה, קורא יקר, בשמעך מפי רבי אלעזר, שענין מלת „כף״ בלשון יחיד הוא שמים, מאחר ששמוש ענין זה נמצא במקרא רק ברבוי זוגי „כפים״. חכמינו ז״ל לא התנהגו בדרשתם כל כך בצמצום ולא דקדקו ביותר, אם דבריהם יעלו עם שמוש הלשון של מקרא בקנה אחד אם לא. כל השתדלותם לא היתה מכוונת, אלא למצוא סמך לדעתם ואם גם סמך כל שהוא וצולע על ירכו, כמו שנראה על כל דף ודף מן הספרים, אשר הניחו לנו אחריהם ברכה, ולפיכך מביא גם הדורש סיוע מן הפסוק „כפך מעלי הרחק״ כלומר השמים. אשר ממעל לראשי (ולא כמשמעה: ידך אשר עלי נחתה) הרחק.

פירש דבריו: כמו שחטפו ארבעה המלכים מהרה הרכוש כך לא עיכבה בידם, כי בא אברהם וחטף מהם עכ״ד וכמוהו כן פירש הרמ״ל. ובעל מ״כ כתב: כשם שהאדם בא לעולם רך וחלוש וצריך למאכלים דקים, כן לעת זקנותו נעשה רך וכולי ושני הפירושים מוטעים. ולדעתי דרש כל עמת = χώλωϰα (Schwäche, Lähmung) וכן ביאור מלת הלוטין = χωλόπϰ כלומר כשם שהאדם בא לעולם חלש כן הוא הולך מן העולם״ עכ״ל. אמר מכ״בי: רש״י היה מכוון אל האמת, בפתרו מלת „חליטין״ במובן חטיפה, וכן צדקו דברי הבעל ידי משה, בהוסיפו על המלה „חטיפה״ את המלות: „ר״ל כמו שחטפו הד׳ מלכים מהרה הרכוש כך לא עיכב בידם ומיד בא אברהם וחטף מהם״, אלא ששניהם ניבאו, ולא ידעו מה ניבאו כלומר שלא ידעו מקור מלת „חליטין״ ושהיא המלה הרומית-Halitus, שענינה נשימת האף ורוח הפה (Hauch, Athem). רבי שמואל, שהיה ד ו ר ש בענין ולא היה פותר את ענין הפרשה, לקח לו לנוסח הדרוש את הפסוק בקהלת ודרשו על אמרפל וחבריו כפי מה שנאות אל המעשה שעשו ואל המעשה שנעשה להם. שני המאורעות, כך אמר, שוים ועומדים זה כנגד זה, וכשם שבא להם הרכוש בין רגע במשך נשימה אחת כך חלף ועבר בין רגע במשך יציאת הרוח מן הפה. — הדברים האלה המה רק תמונה מליצית בפי הדורש ועושה בם רק ציצין ופרחים לדרושו, אבל לא שרוצה לתרגם „כל עמת״ על ידי מלה בשפה זרה.

צט) וירק את חניכיו (בראשית יד, יח), רבי לוי אמר: בפרשת שופטים הוריקן היך מד״א (דברים כ, ח) מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישוב לביתו (ב״ר פ׳ מג). החלוץ: „פירש המ״כ: בדין פרשת שופטים עשה אותן רק כלומר שהיה ממעט אותם. ובתוספות (סוכה לא: ד״ה הירוק) פירש: שעשה אותם רקים מעברות שנתביישו שהוזקקו לחזור מחמת עברות שבידם עכ״ל (ראה נדרים לב.). ולדעתי דרש וירק = ἐρύϰω (zurückhalten) כלומר שמנעם ללכת אתו למלחמה מדין פרשת שופטים״ עכ״ל. אמר מכ״בי: דברי הבעל מתנות כהונה מלאים טוב טעם ודעת ומתוקים מדבש ונופת צופים, ורק מתעקש ומתיהר כבעל החלוץ ממציא בבעל כרחו חדשות, אשר לא שערום ראשונים ואשר אחרונים ישומו עליהן. יאמר נא ישראל ועמהם חכמי האומות, אם לא כדברי כן הוא!

ק) רבי ברכיה ורבי חלבו ועולא בִּירָאָה בשם רבי חנינא: עתיד הקב״ה לעשות ראש חולה לצדיקים לעתיד לבא, הה״ד (תהלים מח, יד) שיתו לבכם לחילה לחולה כתיב,[1] והן חולין עליו בעולמה ומראין עליו כאלו באצבע ואומר (שם, שם טו) כי זה אלהים אלהינו עולם ועד וגומר. בעלמות, בזריזות. עלמות, כאלין עולמתא כדכתיב (שם סח, כו) בתוך עלמות תופפות תרגום עקילס אתנסיאה, עולם שאין בו מות. עלמות, בשני עולמות. ינהגנו בעולם הזה וינהגנו בעולם הבא (וי״ר פ׳ יא). החלוץ: „מאמר זה נמצא כמה פעמים (ירושלמי מגילה ומ״ק, בבלי תענית, שיר רבה וק״ר ופסיקתא רבתי) בנוסח משונה ע״ש ובמפרשים כי נבוכו בפירושו. ולדעתי ברור, כי הבין עלמה = ιαμολϰ ἄλλομαι (hüpfen, tanzen). ומאן דאמר (שם) עלמות זריזות, וכן הדורש: ותלך העלמה, למה קראה הכתוב עלמה? שהלכה בזריזות (שמות רבה פ׳ א) רמזו גם למלת יונית זו, שבמושגה גם (rasch bewegen) ופיר״שי מן תקיף ואלים משובש״ עכ״ל. אמר מכ״בי: העתקתי גם כאן את כל המאמר, כדי לגלות

[1]) אמר מכ״בי: בספרים שלנו לא נמצא קרי וכתיב על מלה זו, ולא נזכר לפנינו כי אם „לחילה״ ביו״ד; ומשום הכי צריכים אנו לומר שענין מלת „כתיב״ דכאן אינו כמשמעו על הרגיל, אלא ענינה הֲבָנָה, כמו בהרבה מקומות בש״ס ובמדרשים, ופירוש „לחולה כתיב״ הוא: לחולה הָבִין.

בשער בת רבים את אחיזת עינים של בעל החלוץ, שרוצה להוכיח על ידי זיוף וקיטוע אמתת פירושו: שהמחול משמע ממלת „עלמה". זה טופס העתקתו אות באות: „עתיד הקב"ה לעשות ראש חולה לצדיקים וכולי והן חולין לפניו בעולמה (או בעלמות) ואומר זה אלהים וגומר ינהגנו עלמות" ע"כ. אם גם השתמש פה פעם אחת במלת „וכולי" ופעם אחת במלת „וגומר", מכל מקום אנו רואים, שסמך את עצמו על אותן אנשים, ששונאים את הטורח לעיין בגוף הספר ושמאמינים משום כך, שענין המחול עולה מן מלת „עלמות" כדבריו ולא מן מלת „לחילה" כדעת הדורש. לא יאומן כי יסופר, שנמצא איש, אשר יעשה תהפוכות כמו אלה, שעושה לפנינו בעל החלוץ. משולש הוא בדברי הדורש, שהכל סובב והולך על השרש „חל" ולא על מלה אחרת. תחלה הוא אומר: „ראש חולה", והדר: „שיתו לבכם לחילה לחולה כתיב", ובסוף: „והן חולין", ומי זה הוא ואיזה הוא, שרוצה להוכיח את המחול ואת הריקוד נגד רצונו של הדורש? הלא רק הפכפך ושוטה כיה"ש, שאחזו בולמוס של יונית. ומה שהוא פוסל את דברי רש"י, על זאת אנו אומרים לו: פסל לך! הפסולת שלך יה"ש ודברי רש"י ישרים למוצאי דעת. תרגום חזק ואמץ (יהושע א, ז) תקיף ועלם, ואם כן, האין הצדק עם רש"י כשאומר „תקיף ואלים" בלי בחינה על שפת יונית? ומה שנוגע לענין הזריזות, גם מציאות של זו אינה חסרה במובן העברי מבלי שיהיה לנו מן הצורך לבקש עזרה מבחוץ. דבר ידוע הוא, שמושגי הזריזות וכח עלומים יתלכדו ולא יתפרדו כמו שבהפך העצלות וחולשת הזקנה נצמדות ולא תפרדנה אשה מאחותה; ואיך הֵעֵז אם כן איש הרוח הזה לומר: „כי המפרשים נבוכו ולדעתו ברור?" לדעתו ברור? דעתו חרוכה כעוגה בלי הפוכה, ושטות מסובכה, בה תמיד שפוכה. תקוה ממושכה תבוא למלוכה, ולדעתו הנבוכה לא תעלה ארוכה![1])

קא) **אמר** ר' לוי: והוא ישפוט תבל בצדק ידין לאומים במישרים (תהלים ט, ט), הקב"ה דן את ישראל ביום בשעה שהן עסוקין במצות, ואת האומות בלילה בשעה שהן בטילין מן המצות (ירוש' ר"ה פ' א ה' ג וב"ר פ' נ).. **החלוץ**: „היפ"מ פירש: תבל, ישראל שהן עקר העולם וכולי, והמיוחס לרש"י פירש: תבל אלו ישראל, שמתובלין במצות ע"כ. ולדעתי דרש תבל = θεόφιλος (אהוב למקום) כלומר ישראל אהובי אל" עכ"ל. אמר **מב"בי**: פלא והפלא הוא, שבעל החלוץ לא יסור אף פעם אחת מאולתו לבקש פתרוניו על אדמת נבריה, בעוד שהדעות, המוסכמות והמקובלות אצל חז"ל, תתנה לנו יד מַסְפֶּקֶת להקיש מן המפורש על הסתום ולמצוא על ידי כך את הפתרון הנכון, וכעובדא דדא נמי הכא.

---

[1]) מחול, סאון סואן ברעש ובלתי נעים, נתהוה פה לנגד עיניך, קורא יקר, אשר בעצם לפי מהותו לא היה צריך כלל לצאת לאור עולם, מאחר שענין „לחילה לחולה כתיב" יתבאר, כאשר ראית למעלה, מעצמו והפירוש עליו הוא אך למותר. ובאמת! אלו לא הוה בא בעל החלוץ לשחק לפנינו בשטותו, לא היה ולא נברא המחול הזה והיית מוצל ממחוה מגואל, שנפש היפה קצה בו. אך מה היה לי לעשות? לא מאהבת השערורה ומתשוקה אל מהלומות כירכרתי הכירכור הפרוע עם הפתי הידוע, רק מאשר רוח הוא באנוש, רוח, אשר מתקומם נגד כל הוללות ונגד כל מה שאין השכל סובל. כפעם בפעם היה גם עתה לי הצדק לקו ולמשקלת והיה מנהל את עטי, גם עתה לא נטיתי מנקודת האמת אפילו כחוט השערה, לבי לא יכני על הדבר אשר עשיתי, והעבודה! מוכן אני גם עתיד לעשות מחול כזה לַחֲדָקִים ולדוברי עתק מובהקים, אשר מן האמת מרוחקים והדומים בפחזות ובשטות ובריקות אל יהושע העשיל שור, אמן, כן יעזור לי אלהים! —

סוב לך, קורא יקר, ופנה עמי אל המלה „עלמות", שעליה נדרש כאן בתלת אפין, מבלי שהיה משתדל אף רק מפרש אחד עד היום להפיץ אור על תוכן דרשות האלה. — המלה „עלמות" נדרשת כאן בשלוש פנים ואלה הן: א) בלשון

נכון לבי ובטוח, שאלו היה הכתוב אומר: והוא ישפוט מלח בצדק, היה מחפש בכל סדקין וחורין של ספרים חיצונים ולא היה נח ושקט עד שהיה מצא כתוב באונגיליון (מתתיהו ה, יג), שהצדיקים נקראים „מלח העולם", ומשום שישראל צדיקים משום כך נקראים גם הם „מלח"; אבל עכשיו, שהכתוב משתמש במלת „תבל" ודעתו של רבי לוי נתאמתת על ידי כמה וכמה מאמרי חז"ל, לא ישתדל לתור ולבקש אחריהם, כי אם שוקט על שמריו ותופס מנהגו הרגיל לפתור את המלה על פי לשון יוני. למה ליה וההשתדלות לראות בבנות הארץ בדעות ארץ הקדושה, אם הוא בעל מְאֻדֶּה, שרק נכריות חשובות בעיניו? פנה נא, קורא יקר, פנה נא גם פה אל רודף קדים זה ערף וסוב לך אל אחרי, למען תאמר: חמותי, ראיתי אור! — הדורש פותר כאן מלת „תבל" מלשון תבלין, שעננו בשמים וכפירוש רש"י, וישראל נקראים בשמים כמו שנוכיח מן המאמרים הבאים. א) כאהלים נטע ה' (במדבר כד, ו), אמר ליה הקב"ה: אתה מכנה אותן בבצלים, שריחן רע, ואני מכנה אותן בפליטון שנאמר (תהלים מה, ט) מור ואהלות קציעות כל בגדותיך" (ילקוט תורה, רמז תשעא). ב) „לערוגת הבשם (ש"הש ו, ב), „אלו ישראל" (ירוש' פרק מי שמתו). „נפת תטופנה שפתותיך כלה וגומר עם כל ראשי בשמים (ש"הש ד, יא־טו), ראה שבח, שהקב"ה משבח את ישראל" (ילקוט שיר, רמז תתקפח). מכל שלושה המאמרים האלה עולה בהדיא, שישראל נקראים תבלין והם (אם נרצה להשוות מליצה זו עם מליצת „הברית החרשה" מכל צד) תבלין העולם אם נשים עינינו על המאמרים הללו: א) „ונברכו בך כל משפחות האדמה וכולי (בראשית יב, ג), אפילו משפחות הדרות באדמה אין מתברכות אלא בשביל ישראל" (יבמות סג.). ב) „האוכל מלחמן של ישראל טועם טעם להם" ג) „כשם שאי אפשר לעולם בלא רוחות כך אי אפשר לעולם בלא ישראל" (תענית ג:).

קב) **המתים** אינן חיים אלא בזכות השתחויה שנאמר (תהלים צה, ו) באו נשתחוה נכרעה נברכה לפני ה' עושנו (ב"ר פ' נו). **החלוץ:**

„כתב המ"כ: נכרעה, סבירא ליה דבתחית המתים איירי כמו שדרשו חז"ל: כי לך תכרע כל ברך, זה יום המיתה, ואחר כך נברכה לפני ה' שעומדין בחיים עכ"ל. לדעתי דרש נכרעה = ἀναχωρέω (zurückkehren) במובן שוב לתחיה" עכ"ל. אמר מכ"בי: בפסוק רביעי, שבסימן צה, הוא אומר: „אשר בידו מחקרי ארץ" כלומר גדול המלך העליון, אשר לו היכולת

זריזות. ב) בלשון סילוק והסתרה. ג) בדרך אל תקרי. זריזות כדאמרן: „ינהגנו וגומר על – מות, בעלמות בזריזות," ומשום הכי אומר כבר למעלה מזה: „והן חולין עליו בעולמה" כלומר בזריזות. ב) הסתרה וסלוק ילפינן ממלת „על", שהוראתה לפעמים סלוק כמו (במדבר ט, כ) נעלה הענן, וכונת „הוא ינהגנו על מות" לפי זה: הקב"ה ינהגנו בסלוק מות כשיבלע אותו עתיד לנצח; ומאחר שכל דבר, אשר נסתלק ונסתר נתעלם גם כן מן העין, לפיכך דרש הדורש גם כאן את שתי המלות „על מות" במלה אחת וקרא „בעלמות" כלומר בְּהַעֲלָמָה וְהֶסְתֵּר, ואת דעתו זו הוא מרמז על ידי דבריו: „עלמות כאלין עולמתא, „לפי שידוע, שהשם עלם עלמה מציין אדם, שבין ילדות לימי אישות והוא עוד כמו דבר נעלם. וכדי לתת עוז ותוקף לדעתו זו, מביא ראיה מן עקילס, שמתרגם „עלמות תופפות" אתנסיאה כלומר אין מות או סלוק והעלמת מות*). נשאר לנו עוד לבאר עתה את הדרך אל תקרי, וזאת נעשה בלי עמל ויגיעה, אם נקרא במקום עֲלָמוֹת - עוֹלָמוֹת והיינו בשני עולמות.

*) אם ישאל השואל: איך עלה על דעת עקילס לתרגם את שתי המלות „עלמות תופפות" על אופן זה? אשיבהו: כי פתר מלת „עלמות" מלשון הַעֲלָמָה והסתרה, ומלת „תופפות" מלשון תפת ותפתה, והכונה: כשראו ישראל הליכות אלהים על הים, שבו עברו בחרבה, קדמו שרים אחר נוגנים בתוך העלמת התפתה, כלומר לא מת מישראל אף אחד במצולת הים, אלא נתעלם מהם המות, שמושבו בעמקי התפתה.

לחקור ולתור אחר כל אשר טמון בארץ; נמצא לפי זה, שחוקר גם כן אחר המתים שטמונים בארץ, ומדקאמר בתר הכי „עושנו“ כלומר שההשתחויה תבוא מאלו, שעשה אותם הקב״ה מחדש אחר שמצאם על ידי היקור וחיפוש בארץ, מלמד שהשתחויה זו בתחית המתים איירי.

קג) כיון שנתן לו (הקב״ה לאברהם) הכל, אמר: אם אין אתה נותן לי בית המקדש לא נתת לי כלום, ונתן לו הקב״ה כל מה שבקש שנאמר (בראשית מח, כב) ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך (שמות רבה פ׳ טו). החלוץ: „המפרשים הלכו תועה, ובעיני נראה, כי שכם = σήκωμα (״Tempel) עכ״ל. אמר מכ״בי: אסמכתא קדריש, כתיב הכא „שכם אחד“ וכתיב התם (צפניה ג, ט): „כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה כלם בשם ה׳ לעבדו שכם אחד“, מה התם „שכם אחד“ בית המקדש אף הכא נמי „שכם אחד“ בית המקדש, כי שפה ברורה של העמים, הנזכרת כאן, כבר מבוארת ביתר שאת בפי נביא אחר (ישעיה נו, ג־ז): „ואל יאמר בן הנכר הנלוה אל ה׳ לאמר הבדל יבדילני ה׳ מעל עמו וגומר ובני הנכר הנלוים על ה׳ לשרתו ולאהבה את שם ה׳ להיות לו לעבדים וגומר והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי״.

קד) והלילה אמר הורה גבר (איוב ג, ג), אמר רבי מרינוס בר יהושעיא: אמר איוב: הלואי היתה אמי נדה בשעה שבא אבא להזדקק לה, שתאמר לו: הורה גבר! אין עכשיו עת הריון מגבר (ב״ר פ׳ סד). החלוץ: „פירוש המיוחס לרש״י: הלואי וכולי שתאמר לו הורה גבר בתמיה לומר אין עכשיו עת הריון מגבר, כלומר וכי אשה נדה כמותי גורמין לה הריון מגבר, מבן, בעוד שהיא נדה, ע״כ וכן פירש המ״כ. ובעיני אין ספק, שדרש הורה = ἀωρία (Unzeit) ממש אין עכשיו עת גבר“ עכ״ל. אמר מכ״בי: הדורש פותר מלת „הורה“ מלשון לא הרי השור כהרי המבעה (ב״ק ב.), שהיא המלה היונית ἄρα ועניניה נזק (Schaden), והכונה: בעילה זו גורמת נזק, אישי (das schadet, Mann!); ודבר ידוע הוא, שהאשה חלושה בשעת זיבת דמה ושהתשמיש גורם נזק לבריאות גופה בעת ההיא.

קה) וילך עשו השדה לצוד ציד להביא (בראשית כז, ה), אם מצא הרי מוטב, ואם לאו להביא מן הגזילות ומן החמסין (ב״ר פ׳ סה). החלוץ: „אין ספק, כי חלק הדורש מלת להביא לשתים: לה ביא ודרש לה = λήϊη, λεία (Beute, Plünderung) ביא = βία (״Gewaltthätigkeit) עכ״ל. אמר מכ״בי: שוטה! עד מתי תעקם עלינו את המלות העבריות ותביאן תחת עול לשון יוני? כאן כתיב „להביא“ סתם בלי תנאי כלומר שיביא ציד מן השדה על כל פנים; ומי זה הוא גבור ציד בעולם, שיוכל לומר בברור: אני אביא מן השדה ציד, אם גם הוא בקי ומומחה ביותר בשמוש הקשת? לא אחד. וכיון שהכתוב אומר: וילך עשו השדה לצוד ציד להביא כלומר להביא ודאי, אף על פי שהבאת ציד מן השדה הוא רק מקרה אצל אחר, אם כן צדקו דברי רש״י: „מהו להביא? אם לא ימצא ציד יביא מן הגזל“.

קו) קום נא שבה (בראשית כז, יט), אמר ליה הקב״ה ליעקב: אתה אמרת קום נא שבה, חייך! בו בלשון אני פורע לך, שנאמר (במדבר י, כה) קומה ה׳ ויפוצו אויביך. ויש נספה בלא משפט (משלי יג, כג) זה עשו. אמר הקב״ה לעשו: אתה אמרת יקום אבי גדא דע״ז דאת קאים. חייך! אף אני בו בלשון אני פורע לך (תהלים סח, ב) יקום אלהים יפוצו אויביו (ב״ר פ׳ סה). החלוץ: „פירוש המיוחס לרש״י ואחריו בעל מ״כ: תפשת בלשונך שם ע״ז שאתה מעמיד, אבי כינוי לע״ז כמה דאת אמר האומר לעץ אבי אתה, ע״כ. פירושו מוטעה, כנראה בהשקפה ראשונה,

כי לא בלשון אבי פרע כי אם בלשון יקום, ואין ספק כי הדורש דרש יקום = ἰακχαῖος (כינוי לאליל צו) ואולי הבין אבי = (evoë) εὐοῖ עכ״ל.
אמר מכ״בי: כונת הדורש היא, שאם גם בעצם וראשונה אין שום הפרש בין דברי יעקב „קום נא“, שפירושו: קום נא אבי, ובין דברי עשו „יקום אבי“, מכל מקום יש הפרש בבחינת מלת „אבי“, ששניהם השתמשו בה, ובבחינת נִשְׂיָתם לטהרה או לטומאה, כל אחד ואחד כפי תבונת נפשו. יעקב אמר, לפי דעת הדורש, קום נא אבי כלומר קום נא אלהים, שהקב״ה נקרא אב בכתבי הקדש כמו: ואם אב אני (מלאכי א, ו), הוא יקראני אבי אתה אלי וצור ישועתי (תהלים פט, כז) הלא הוא אביך (דברים לב, ו) וכיוצא בהם; ועשו אמר „יקום אבי“ כלומר יקום אליל שלי, שאקראהו אבי כמה דתימא (ירמיה ב, כז) אומרים לעץ אבי אתה, וכנגד כל לשון „קום“ בחבור מלת „אב“ פורע אלהים, שנקרא אב. זו היא כונת הדורש, ואותה הרגישו שני המפרשים רש״י ובעל מתנות כהונה ואמרו מה שאמרו; אך בעל החלוץ הוא, כאשר כבר אמרתי, שוטה, ושוטה אינו מרגיש[1].

קז) וילך ויקח ויבא (בראשית כז, יד), כפוף אנוס ובוכה (ב״ר פ׳ סה).
החלוץ: „מ״כ: דייק מדכתיב לאמו משמע, שאם לא מפני מורא לא היה עושה עכ״ל. ולדעתי דרש ילך = ἐλαχύς (klein, niedrig); יקח = κωχεύω (zögern) יבא = βοάω (schreien, heulen)“ עכ״ל.
אמר מכ״בי: הדורש אסמכתא קדריש. כששלח מלך ארם ספר אל מלך ישראל, (מ״ב ה, ה־ו) כתיב נמי: „וילך ויקח ויבא“; ולפי שראה השליח, שמלכו לא כתב את הספר ולא שלח את עשר ככרי כסף וששת אלפים זהב ועשר חליפות בגדים אל מלך ישראל ברצון טוב, אלא משום שהיה מוכרח לסבב את רפואת נעמן שר צבאו, משום הכי הלך השליח כפוף, לקח את החפצים באונס ויביאם בבכיה, וכן נמי הכא.

קח) כי בא השמש (בראשית כח, יא), רבי פנחס בשם רבי אבין דציפורין אמר: שמע קולן של מלאכי השרת אומרים: בא השמש, בא השמש! אתא שימשא, אתא שימשא! (ב״ר פ׳ סח). החלוץ: „דרש כי = ἀκοή (hörensagen)“ עכ״ל. אמר מכ״בי: אחר „בא השמש“ מוסיף הדורש את המלות „אתא שימשא, אתא שימשא“, ולא ידענו מה היה לבעל החלוץ, שהשמיט את המלות האלה. הלא הֵנה עיקר הדרוש ועל ידן אנו שומעין, שאין כונתו לומר: וילן שם לפי ששקעה השמש

---

[1] אחר אשר הראיתיך, קורא יקר, בסבת מה הסב הדורש דברי הכתוב „קום נא שבה“ כלפי הקב״ה ודברי הכתוב „יקום נא אבי“ כלפי עבודה זרה, אורך ואבינך עוד, שגם המלות „קום יקום“ הניעו אותו לדרשה זו, דרשה, אשר נותנת עדות ברורה מחדש, איך היו בקיאים חז״ל בתהלוכת לשון העברית ואיך ידעו לחדור במצפוניה הפנימיים והדקים מפאת התלהבות יתירה, אשר מלאה את רוחם. — — אם תחפש בכתבי הקדש תמצא, שהציווי בלי אמצעי „קומה“ משמש דוקא בבחינת הקב״ה ולא בבחינת האלילים, ושלגבי אלו יצויין הציווי רק באמצעית העתיד „יקום“. שתי מקראות יעידו על אמתת דבר זה והם: יקומו ויעזרכם (דברים לב, לח) יקומו אם יושיעוך בעת רעתך (ירמיה ב, כח). לא נוכל לומר, שכונת המקרא הראשון היא: עד עתה לא קמו האלילים לעזרתכם אבל עתיד יקומו ודאי ויעזרוכם, שהרי בידיהם לא ימישון וברגליהם לא יהלכו ולכן הוא מהנמנע, שיקומו ויעזורו, אם כן אין הכונה אלא: אמרו להם: קומו ועזורו! בדרך ציווי, וכן גם הכונה בבחינת המקרא השני, שבא בניגוד אל הפסוק שלפניו. פסוק זה מסיים: „ובעת רעתם יאמרו (אל ה׳) קומה והושיענו“, וכנגד סיום זה הולך ואומר בפסוק שאחריו: „ואיה אלהיך אשר עשית לך. יקומו“ כלומר אמרו להם: קומו! — מכל מה שאמרנו יתבאר היטב, שבצדק מכוון הדורש מלת „קום“ כלפי הקב״ה ומלת „יקום“ כלפי עבודה זרה*).

*) אם גם אמנה, שהקרא ישמש גם לגבי הקב״ה בלשון „יקום“ כמו: יקום אלהים (תהלים סח, ב) כהר פרצים יקום ה׳ (ישעיה כח, כא), ואחרון על עפר יקום (איוב יט, כה), מכל מקום יוכיח ענין הלשונות הללו, שאין מדברין בדרך ציווי אלא בדרך עתיד.

במרומי שמים, אלא וילן שם לפי שאתא השמש, זה יעקב שנקרא שמש. בין נא, קורא יקר, היטב בהמלה „אתא״, שהשתמש בה הדורש במקום מלת „בא״, ואז תדע ותכיר, כי לא בבדי השתמש בחילוף זה וכי בכיון תפס בסגנון לשון ארמי כדי להעיר את אזן הקורא, שדעתו שונה מדעת מתרגם הארמי שלפנינו. אונקלוס מתרגם „כי בא השמש, ארי ע א ל שמשא,״ ומשום שכל ב ו א השמש או כניסת השמש אל חדרה מתורגם עם „על״, כמו ויהי השמש באה (בראשית טו, יז) והוא שמשא עלת, ויהי השמש לבוא (שם, שם יב) והוא שמשא למיעל, משום כך גם כאן, שכתוב „ארי עָאל שמשא״ אין הכונה אחרת, כי אם: יעקב לן שם לפי ששקעה החמה והיתה נכנסת לחדרה. לא כן היא דעת הדורש, אשר לפיה מלת שמש, אינה מוסבת על המאור הגדול אשר בשמים, אלא על יעקב שנקרא שמש ומשום כך אינו יכול לתרגם „עאל שמשא״ כלומר נשקע יעקב, אלא בא כמשמעו והיינו „אתא״. אך מה שמוסיף הדורש מדיליה „שמע קולן של מ״ה אומרים: „בא השמש״, תוספת זו היא רק דבר טפל ואינה צריכא ראיה ולא פירוש מכל שפות שבעולם, לפי שאם נפתח את התלמוד והמדרשים, אז נמצא כמעט על כל דף ודף סגנון לשון כזה, שהוסיף הדורש מדעתו על לשון הקרא כשרצה לחדש דבר שלא כמשמעו; וכאן, שהדורש גם כן אינו מפרש מלת „שמש״ כמשמעה, מוכרח הוא ביותר להוסיף משום כך את המלות „שמע קולן של מ״ה אומרים״, שאם הוא אינו עושה כך, אז דברי הקרא „כי בא השמש״ מיותרים, שהרי כבר כתיב: „ויפגע במקום״ כלומר שיעקב או השמש בא במקום. — זאת היא כונת הדורש במאמר זה; ומה לבעל החלוץ אם כן, להשמיענו פירוש המלה „כי״ על פי יונית? הלא יחלף ע״י שטות כזו מלת „כי״ בקיא ובמעלליו יתנכר נער, אל תקרי נער אלא נארר?״

קט) **אמר** רבו לוי: לא יגרע מצדיק עינו (איוב לו, ז), דוגמא דידיה, כאינש דאמר עינוהי דפוריא (ב״ר פ׳ עא). **החלוץ**: „מ״כ: עינוהי דוגמא שלו ומראיתו כמה דאת אמר ועינו כעין הבדולח, והכי איתא בהדיא ריש פרשת נשא. עינוהי דפוריא, כאדם האומר דוגמא של הפרי הוא דומה לה שהיא כעין מינה עכ״ל. אין ספק שפירושו מוטעה ורבי לוי דרש עינו (בן או בת הבן) וגם הא דאמרי אינשי הוא בלשון יון, υἱωνή, υἱωνος אבל מלת דפוריא נשתבשה וצריך לגרום: דפתיא = δίπαιε (wieder Kind geworden) כלומר מי שנולד לו נכד כאלו שב לילדותו כי הוא דומה לו. ובפרשת נשא נוסח משונה, וגם משם יוצא שהנכון כדברי עכ״ל. אמר מכ״בי: את המאמר הזה כבר פירשתי בהרחבה לעיל דף 81 סי׳ קצו, ומשם תראה גם כן, שמפרשת נשא אינו יוצא, שהנכון כדברי בעל החלוץ ושהחילוף של „דפוריא״ בדפתיא הוא רק הבל ורעות רוח. כמו הכא כך אומר הדורש גם שם, שהבן או הילד הוא דוגמא של אביו הצדיק, וכאן מהפך יה״ש את הילד לילדות ואומר: שפירוש עינוהי דפוריא הוא: שנעשה האב דוגמת ילדותו. מלבד זה אעיר עוד פה, שמה שגורס בעל החלוץ „דפוריא״ עם אל״ף בסוף, הוא עושה רק משום כך, כדי שתתשוה למלת „דפתיא״, שהיא גם כן עם אל״ף בסוף, ובאמת אינו כן בכל ספרים המדויקים. חמשה ספרים נפתחים לפני והם: א) הוצאת הבראשית רבה, פירדא משנת שמב. ב) הוצאת פרנקפורט דאדרה משנת תעא, ג) הוצאת יעסניץ משנת תעד, ד) הוצאת ווארשא משנת תרלח, ה) הוצאת ווילנא משנת תרלח, ובכולם כתיב „דפוריה״ עם ה״א בסוף, והענין לפי זה: דוגמא האם שנמשלה לגפן פוריה (תהלים קכח, ג) כלומר שהילד דומה לאם, והמלה אם כן לא נתשבשה.

קי) **ויאמר** לבן הן לו יהי כדברך (בראשית ל, לד), אמר רבי חייא רבה: כל דבר ודבר, שהיה לבן מַתנה עם יעקב, היה חוזר בו עשר פעמים למפרע. שנאמר הן לו (ב"ר פ' עג). החלוץ: מ"כ: הן לו קרי ביה הן לא כלומר מתחלה הן ואחר כך לא וכתיב ותחלף וגומר עשרת מונים, או דרש לשון מסופק והרטה עכ"ל ובעל ידי משה הכביר מלין בלי דעת, ולדעתי דרש הן לו = ἔναλλος (umgekehrt, verändert) כלומר למפרע" עכ"ל. אמר **מכ"בי**: הדרוש הזה יצא אל הדורש מן ההפסק הגדול, העומד תחת מלת „הן" ומפריד את שתי המלות הָ֑ן־לוֹ אשה מאחותה. הן עם האתנחתא יגיד לנו, שלבן היה מסכים אל התנאי שהתנה עם יעקב; ובמלת לוּ נכלל ספק ושמא כאלו יאמר: לוּ יהי כדברך, אך לא אאמין, כי יהי כן. ועתה, אם תצרף לחמש פעמים, שהתנה לבן עם יעקב, את שתי מלות החיוב והשלילה „הן לו", אז יצא לך, כי לבן היה חוזר בדיבורו עשר פעמים. חמש פעמים מהן ללאו וחמש פעמים מלאו להן, כי בכל פעם ופעם היה משתמש בלשון „הן לו".

יא) **צאן** לבן הנותרות (בראשית ל, לו), ריש לקיש אמר: נותרות, מנהון בישין, מנהון עקרין, מנהון קווסרין (ב"ר פ' עג.) **החלוץ**: „מ"כ: נותרות משמע, שנותרו מחמת גריעיתן ע"כ. ובאמת דרש נותרות בג' פנים = νόσηρος (krank, fehlerhaft) גם = νώθουρος (träge zum Beischlaf) גם = ἀνηθορός (ohne Same)" עכ"ל. אמר **מכ"בי**: תרגום נבל ציץ (ישעיה מ, ז) נתר ציצא; ולפי מה שהוא רע או ביש עליו הכתוב אומר „נבל" כהיכא דתימא (שם כד, ד) נבלה תבל, ומה שהוא עקר נקרא גם כן „נבל", שמדקאמר הכתוב על הצדיק (תהלים א, ג) „פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול" שמע מיניה, שתולדת הרשע תבול ונשאר יחידי כאלו הוה עקר מעיקרא, והחלשים או הקווסרין נכללים בדברי הכתוב (ישעיה מ, ו־ז) „כל הבשר חציר וגומר נבל ציץ", לפיכך כולל הדורש בהמלה „הנותרות" ג' ענינים הללו.

יב) **כי** משמשת את כל כלי מה מצאת מכל כלי ביתך (בראשית לא, לז) אמר רבי סימון: בנוהג שבעולם, חתן שהוא דר אצל חמיו, אפשר לו (שלא) ליהנות אפילו כלי אחד אפילו סכין אחד? ברם הכא, משמשת את כל כלי, אפילו מחט אפילו צינורא לא מצאת (ב"ר פ' עד). **החלוץ**: „דרש כלי = ἠλήχ ("Nadel zum Netzstricken) עכ"ל. אמר **מכ"בי**: בעל החלוץ, השוטה המובהק הזה, יפרש מלת „כלי" על פי יונית, ומוצא בכיוע לשון זו מציאה קטנה כמחט; ואיה הצינורא? נשאלהו הפעם. למה התעלם ממלה זו ולא מצא גם לה סמך ביפיפיתו של שם? אמנם הדבר פשוט, הדורש נותן קצת תוספת ביאור על דברי הכתוב מדעתיה, ובזמננו זה היינו אנו מוסיפים: אפילו מה שנכנס תחת צפורן האצבע לא מצאת, וסבת ההוספה היא יתורא דמלת „כל".

יג) **וילך** וישב לבן למקומו (בראשית לב, א), לסורו. מלמד שנכנסו לסטים בתוך ביתו והיו מקרקרים בו כל הלילה (ב"ר פ' עד). **החלוץ**: „מ"כ: לסורו לעבודה זרה שלו ולא היה משגיה במה שלקחה רחל את התרפים ובמה שהוכיחו אותו בני יעקב, ולפי זה נראה לי: ד ב ר א ח ר מלמד וכולי. לסורו, למקומו דרש כי הוא מקומו אשר הוא נשען עליו ובוטח בו, ע"כ ופירושו משובש. לדעתי דרש מקומו = μάχομαι (zanken streiten), וכן גם מובן לסורו = σύρω (zerren, gewaltsam behandeln) וזה שאמר מלמד שנכנסו לסטים וכולי" עכ"ל. אמר **מכ"בי**: פירושו של הבעל מתנות כהונה אינו משובש, אלא שצריך לנקותו קצת מסגים ולתת לו ברירות יתירה. המאמר כולל שני פירושים למלת למקומו והם א) ענינה אלהות, שכן דרך חז"ל לכנות את הקב"ה בשם מעון או מקום,

וכאן קורא כך את אליליו או סורו של לבן. ב) אחר מלת „לסורו״ צריך לבוא נקודה, שמסיימת את המאמר הראשון, ואחריה צריך להתחיל כך: „דבר אחר למקומו מלמד שנכנסו לסטים וכולי״ כלומר פירוש למקומו הוא: שלבן חזר למצב קנינו הראשון שבו היה עומד טרם בא אליו יעקב ויברכהו ה׳ לרגלו, והדורש נותן טעם, למה ירד לבן מנכסיו ונתרושש והוא: שנכנסו לסטים בתוך ביתו ויבוזו את כל אשר לו.

קיד) **וגם** הוא הולך לקראתך וארבע מאות איש עמו (בראשית לב, ז), ריש לקיש אמר: עמו כעמו. מה שהוא גבור ויכול לעמוד כנגד ארבע מאות איש כך כל אחד ואחד מהן עשוי על ארבע מאות איש. רבי לוי אמר: הלך ונטל אגרומי ממצרים אמר: אי יכילנא ליה, הא טב; ואם לאו, אנא אימא ליה: אייתא מכסא, ומגו כן אנא קאים עליה וקטילנא ליה (ב״ר פ׳ עה). **החלוץ**: „ריש לקיש דרש איש = ἴς (Kraft, Stärke), עמו = ὅμοια (gleich sein) כלומר שוים לו בגבורה. ולפי זה מלת „כעמו״ מיותרת אף שנמצאה כבר בילקוט. ורבי לוי חלק מלת לקראת לשתים: ל קראת, ודרש ל = ἡλ (verlangen) קראת = κροῦσις (בחינה, ובדיקה) גם = κῦρος (Ermächtigung) כלומר לקבל רשות מוכס, אשר בידו לבחון ולבדוק הדברים והחפצים לקבל מוכסא, והיינו אגרמי״ עכ״ל. אמר **מכ״בי**: שני הדורשים גם יחד נשענים בדרשתם על מלת „עמו״, אלא שכל אחד ואחד פותרה באופן אחר. — כמו שהראיתי לעיל, דף 50 סימן קכת, שהדורש קרא במקום לְעֻמַּת לַעֲמִית, כך נראה כאן מדברי ריש לקיש, שהוא קורא בהפך במקום עִמּוֹ עֻמּוֹ והכונה: שהארבע מאות איש של עשו מוכשרים לעמוד לעוּמתו ולהלחם בו, לפי שכחם רב ככחו של עשו, ומשום הכי מוסיף הדורש אות כ״ף על מלת „עמו״ ואומר כעמו ר״ל כנגדו; ורבי לוי פותר את המלה עמו מלשון כל סתום לא עממוך (יחזקאל כח, ג), שענינה: כהות אור או סתימת דבר והעלמת הכונה, והמובן: עשו והארבע מאות איש מסתירים מחשבתם והיה במחשך מעשיהם או, אם נשתמש בביטוי דאמרי אינשא, אינם מודים על הצבע (sie bekennen nicht Farbe) כלומר אינם מודים על האמת אלא כהה מנהגם ואין נוגה לו. ואת הסבה של העלמת מחשבה זו או, במלין אחרים, את הטעם, משום מה שאינו ניכר אם עשו ואנשיו מוכנים לשלום או למלחמה, מודיע לנו הדורש באמרו: שמראין עצמן כשלֵוים, שכל עסקם אינו אלא לגבות מכס מִמִּצְרִים או מן הגבולים.

קטו) **גמלים** מניקות ובניהם שלשים (בראשית לב, טז), ובנאיהם שלשים (ב״ר פ׳ עו). **החלוץ**: „מ״כ: בנאיהם אלו הזכרים, הבונים אותן שנאמר אולי אבנה, ע״כ, ובאמת הבין בן = βαίνω (bespringen, belegen) ובילקוט הנוסח: בנייהם״ עכ״ל. אמר **מכ״בי**: „ובאמת״! הפלא ופלא שטות זו. הגידה נא, יה״ש! אמת נזדמנה לתוך פיך ולא נחנקת בה? אך כשם שהאמת רחוקה ממך מעודך כך רחוקה ממך עתה, והאמת עם בעל מתנות כהונה משום שדרך חז״ל הוא לדרוש בנים כמו בונים והם הזכרים, ומה שכתוב ברבות „בנאיהם״ ובילקוט „בנייהם״ אחת היא, שכן דרך הה״א למ״ד הפעל להתחלף לפעמים באל״ף כמו תלואים (הושע יא, ז) במקום תלוהים ולפעמים ביו״ד כמו גדיים (ש״א י, ג) במקום גְּדָהִים, וכמו כן גם כאן: בְּנָאֵיהֶם־בְּנָהֵיהֶם, בְּנָיֵיהֶם בְּנָהֵיהֶם.

קטז) **רבי** פנחס ורבי חלקיה בשם רבי סימון: במוצאכם אותו (בראשית לב, כ) בגדולתו. ואמרתם גם הנה עבדך יעקב אחרינו (שם, שם כא), הוא הדא דכתיב (איוב ט, כד) ארץ נתנה ביד רשע פני שופטיה יכסה וגומר (ב״ר פ׳ עו). **החלוץ**: מ״כ: „נראה, שרמז על העתיד, שאם נמצא בני עשו בגדולתן נהיה נדחים מפניהם עד עת בוא הישועה, וזהו גם הוא

אחרינו, ע״כ. אין כאן רמז על העתיד, כי אם הדורש דרש מצא = μείζων (grösser, stärker) כלומר אם תמצאו, שהוא גדול וגבור ממנו ואמרתם גם וגומר כי יתניף לו ההיד ארין וגומר״ עכ״ל. אמר מכ״בי: אם נאמר, שהשרש של מוצאכם הוא מצא, אז ראוי לומר בְּמָצְאֲכֶם; ומדכתיב במוצאכם, אם כן שרשו יצא והוא שוה בענין עם מקצה השמים מוצאו (תהלים יט, ז) כלומר התחלת יציאתו. ולפי שפאת מזרח, שמשם תחלת זריחת השמש, נקראת מוצא, כמו (שם עה, ז) כי לא ממוצא, וההצלחה או הגדולה משולה לזריחת השמש, לפיכך אומר הדורש: אם תראו אותו במוצא שלכם כלומר שלא כבתה שמשו, אלא שוה לכם בגבורה ובגדולה כאלו ממקור אחד נוקרתם, ואמרתם אליו: אתה תצא בראש, ויעקב ובניו נידחים אחריך.

קיז) **ותעבור** המנחה על פניו (בראשית לב, כב), אף הוא בעקא (ב״ר פ׳ ע). **החלוץ**: „דרש פניו = πονέω (″Schmerz, Leid haben,) עכ״ל. אמר מכ״בי: מדכתיב על פניו ולא לפניו כמו: והוא עבר לפניהם (בראשית לג, ג) וגחזי עבר לפניהם (מ״ב ד, לא), לפיכך פותר את הענין: שעשו לא מצא כל כך קורת רוח בהמנחה לפי שלא האמין בתומתה, אלא דאג בלבו שמא כל המעשה ערמה חדשה מיעקב כדי ללכדו בה. נמצא לפי זה, שהיתה המנחה כאלו עוברת ממש על פניו ומעיקה אותו כלומר היתה גורמת לו מורא.

קיח) **ויזרח** לו השמש (בראשית לב, לב), אמר רבי ברכיה: ולמי לא זרחה השמש? אלא לו לרפאותו (ב״ר פ׳ עח). **החלוץ**: חלק תיבת יזרח לשתים: יז רח, ודרש יז = ἴασις (רפואה) רח = ὄρχις (Hode) כלומר רפואה לכף ירכו״ עכ״ל. אמר מכ״בי: אסמכתא קדריש. כתיב התם (מלאכי ג, כ) וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה, וכתיב הכא: ויזרח לו השמש, מה התם לרפאות אף הכא נמי לרפאות.

קיט) **וימאן** ויאמר הן אדוני לא ידע אתי מה בבית (בראשית לט, ח), אמר לה: למוד הוא הקב״ה להיות בוחר מאהובי בית אבא לעולה, לאברהם (בראשית כב, ב) קח נא את בנך, אשמע ליך, שמא אבחר לעולה ואפסל מן הקרבן (ב״ר פ׳ פז). **החלוץ**: „מ״כ: אשמע ליך, אם אשמע לך ושמא אבחר וכולי ואדוני רמז לאדון העולם לא ידע אתי כלומר לא ימצא אותי בהכשר, ע״כ. אין זה רק פירוש מהשערה גרידא, אבל איך מרומז כל זה בכתוב? לדעתי דרש הדורש תיבות הכתוב: „הן, לא ידע אתי מה בבית״ על פי הוראתן ביונית כזה: הן = νή (שמא) לא = λῶ (wollen, verlangen) ידע = ἴδια (für sich) אתי מה = ϑῦμα (Opfer) בבית = βέβαιος (sicher, zuverlässig) כלומר שמא יתפוץ לו קרבן כשר, שאין להרהר אחריו ואפסל וכולי. — וכמוהו כן גם הדרש שאהריו; ד״א וימאן ויאמר וגומר, אמר לה: למוד הקב״ה להיות נגלה על אהובי בית אבא בלילה וכולי אשמע ליך ושמא יגלה עלי וימצא אותי טמא (שם) וכך באורו: הן = νή (כנ״ל) לא λω (כנ״ל) ידע = εἴδω, εἶδος (erscheinen, Erscheinung) אתי מה = ὄθομαι (scheuen) בבית = βέβαιος (כנ״ל) כלומר שמא יגלה עלי וימצאני טמא וירחק ממני ודאי. — וכמדומני, כי הדרשנים האלו הבינו אתי מה גם = ἄθεμις (ungesetzlich) ומרומז פסול וטמא. וממש כיוצא באלו גם הבא אחריהם: ד״א הן, אדוני וגומר אמר לה: מתירא אני וכולי אשמע ליך ואדחה מבכורתי (שם) ויבואר: הן לא (כנ״ל) ידע ἰδιόω (sich zu-eignen) אתי מה = τιμή (Vorrecht) כלומר יקח ממני משפט הבכורה עכ״ל. אמר מכ״בי: כפעם ובפעם פתחתי לך גם עתה, קורא יקר, את כל אוצר שכיות החמדה של ביאור דברי חז״ל על פי המָדרע ואוציא לך את החמה, אשר תפיץ אור על כל מאמריהם באמצעית

לשון יוני, מנרתיקה של שור (aus der Narrentheke Schorr's,) למען לא יאבד לך אף עצם פרדי אחד מהבליו ולמען, אם חסר טעם אתה, תוכל לשמות ביוצאי חלוציו ולברך עליהם ברכת הנהנין. אך נכון לבי ובטוח, כי תמאס מעשה ידיו ותאמר כמוני: שאם גם ר׳ טרפון זה (שם נאה ליה״ש, לפי שהוא טריפה מראשו עד כף רגלו) אינו בדורו ארוך, מכל מקום יש לו ארוך ושוטה כמותו כמעט אין על עפר משלו. — — — בעל המאמר אינו כאן דורש אלא דרשן (Prediger), שלקח חלק קטן מן הפסוק לצורך נוסח הדרשה ותחב בו מדעתו ענינים מענינים שונים, שמציאותם באפשרות (כלומר שהוא אפשר, כי יוסף היה מדבר את הדברים האלה) ואשר בהם לקח לב שומעיו, ששמחו על ענינים כאלה אולי יותר מאשר יגילו היום השומעים, עת דרשנינו ידברו מעניני הפוליטיקא או מן שאר שאלות העת. על כל פנים נרגיש, שהדרשן ידע את רוח זמנו וטעם שומעיו, וששכלו היה חד וצח במציאת נוסח יפה לצורך דרשתו, ורק השוטה יה״ש, רק הוא לא ירגיש את היופי והנעים, הכלולים בחידודו של הדרשן, ומשום כך מרבה אמרי רוח אין קץ. — נתבונן נא עתה על פתרון המאמר, שנקל עד מאד למצוא אם נאמר, שהדרשן קרא באזני שומעיו את דברי הכתוב בתמיה ופירשו: הכי לא ידע הקב״ה, שהוא אדון לי ואשר אתי תמיד (בראשית לט, ג), איך הוא המנהג בַּבָּיִת כלומר בבית הידוע, השייך לאבי יעקב? הבחירה לעולה, התגלות השכינה ומשפט הבכורה, הכל תלוי שם בשמירת מצות השם כהלכתן, ולפיכך לא אשמע לך[1].

קכ) **ויאמר** פרעה אל יוסף אתה תהיה על ביתי (בראשית מא, מ), שלא יהא אדם נושקני חוץ ממך. ועל פיך ישק כל עמי (שם), שלא יהא אדם נוטל פרוקופי חוץ ממך (ב״ר פ׳ צ). החלוק: „דרש ישק = ἰσχύω (ἰσχύς) (Macht, Kraft) כל עמי = κέλομαι (befehlen) כלומר אין אדם נוטל הרשיון להיות נגיד ומצוה בלעדיך״ עכ״ל. אמר מכ״בי: הפלא על כל המפרשים, אשר קדמוני, שהסכימו כולם לומר: שהיה אז המנהג, שהעם נושקין את המלך על הפה או על היד בדרך כבוד, ולא עלה על דעתם לזכור את דברי המלך שלמה: שפתים ישק משיב דברים נכוחים (משלי כד, כו) ושדבריו נאותים ביחוד על מעשה זה דיוסף. — אחרי אשר הודיע אלהים את כל זאת ליוסף וירא כל עם מצרים, כי אין נבון וחכם כמוהו, אז אמר לו פרעה: לפי שהשיבות דברים נכוחים כאלה, לפיכך ישק כל עמי על פיך; אך מאחר, כי „רק הכסא אגדל ממך״ ואתה בחכמתך תבין, שדברי המלך ודאי טובים ונכוחים, אם כן יהיה הרשיון, לנשק אותי בשבילם, רק לך ולא לשום איש אחר, וזהו ענין הדברים: „שלא יהא אדם נוטל פרוקופי חוץ ממך״ כלומר הכבוד הזה הוא רק שלך ואין לזרים אתך. מן האמור נראה, שאין כאן מקום להוכיח על פי יונית אפילו כל שהוא ושיה״ש בלי דעת ידבר ואך הבל יפצה פיהו[2].

קכא) **ויקראו** לפניו אברך (בראשית מא, מג), אב בחכמה ורך בשנים. אבל נבוכדנצר טפסר (ירמיה נא, כז) טפש בהכמה ושר בשנים (ב״ר פ׳ צ). החלוק: „דרש טפ = τῦφος (Thorheit) סר = σορός

[1]) מענין זה יתחייב לנו, שהדרשן פתר מִלת „הן״ מלשון „להוני״ (בראשית לג, יד) „איתהני״ (ש״ב יז, טז) שבתרגומים ושפירושו: לאט או שֶׁקט ודממה, והשתמש בה במובן המליצה „הס כל בשר״ (זכריה ב, יז) או במובן ביטוי של חז״ל: „חם ושלום!״ וכך אמר לה יוסף: הן! כלומר הסי ואל תדברי עוד כדברים האלה! אדוני לא ידע אתי מה בבית?

[2]) הדורש לוקח מלת „ביתי״ במובן פֶּה, ויש לו רמז על זה במקרא; שהרי אם השפתים נקראות „דל״ או דלת (תהלים קמא, ג), אז הפה בעל כרחו „בית״ שיש לו דלת, ומשום הכי פותר: אתה לבדך תהיה בנשיקה על פי.

(זקן״) עכ״ל. אמר מכ״בי: כמו שחולק הדורש את המלה „אברך״ לשתים וכל חלק וחלק שוה בבחינת שתי אותיות הנכללות בכל חלק, כך הוא חולק מלת „טפסר״ בשיווי חילוק גמור, ואם כן צריך לגרוס „טף בחכמה״ כלומר ילד בחכמה, ומלת „טפש״ באה רק לפרש את הענין, וסר עם סמ״ך במקום שר בשי״ן שמאלית מצינו במקרא (ירמיה ו, כח) כלם סרי סוררים.

קכב) **ויאמר** יעקב לבניו למה תתראו (בראשית מב, א), אמר יעקב לבניו: אתם נאים. אל תכנסו בשער אחד ואל תעמדו במקום אחד, שלא תשלוט בכם עין הרע (ב״ר פ׳ צא). החלוץ: „בעל מ״כ נדחק בזה, ולדעתי דרש הדורש: „למה תתראו״ בב׳ פנים על פי יונית כזה: למה = κίνδυν (סכנה) תתראו חלק לשתים: ת תראו ודרש ת = θέω (nehmen) תראו = θρύπτω (פרוסה) כלומר סכנה להוציא פרוסה. וכמו כן דרש שנית למה כאמור, ומלת תתראו חלק לשתים ודרשה שתים כזה: ת = תא (kommen) תראו = ἀθρόοι (alle auf einmal) גם ת = εἷς (אין גם אחת) תראו = θύρα (פתח) ממש סכנה, שיבואו כלם בפתח אחד״ עכ״ל. אמר מכ״בי: ברבות, ריש פרשה זו, נדרש על „ויאמר יעקב לבניו למה תתראו״ על אופן זה: „אמר להם: אל תוציאו בידכם פרוסה (נ״א: פרוטות) ואל תכנסו כלכם בפתח אחד מפני העין״, ואת שני המאמרים האלה נפרש עתה כיד ה׳ הטובה עלינו. — הדרשן לקח כאן את ההתפעל „תתראו״ במובן נפעל כמו (משלי לא, ל) אשה יראת ה׳ היא תתהלל (כלומר ע״י אחרים ולא שמשבחת את עצמה) וכמו (דניאל יא, לו) ויתרומם ויתגדל וביוצא בהם, ועל ידי כך מצא מקום למנות ולספור שלוש סבות, שגורמות שליטת עין הרע. א) אמר יעקב: אתם נאים כלומר גבורים ובעלי קומה, ולמה תהיו נראים מאחרים (warum wollt ihr angeglotzt,) angestiert werden?) בשעה שתכנסו כולכם בשער אחד או, במלין אחרים, למה תבקשו לסבב, שיהיו מסתכלים בכם אחרים ועיניהם אתכם מקנאה ומצרות עין? ב) אמר להם: למה תהיו נראים על ידי לקיחת צידה לדרך, עד שיהיו העוברים והשבים סוברים, שלא לבד די שבר רעבון בביתכם, אלא מספיק גם לזון אתכם בדרך? ג) אמר להם: למה תהיו נראים על ידי שתקחו עמכם מטבעות קטנות כמו פרוטות, התופשות היקף גדול (die einen grossen Umfang einnehmen) בבחינת השקים, שטמונים בהם? כל אחד ואחד מן הדברים האלה, שאני מזהיר עליכם בשבילם, יכולים לגרום לכם שליטת עין הרע.

קכג) **ויסוב** מעליהם (בראשית מב, כד), ר׳ חגי בשם רבי יצחק אמר: לעיניהם אסרו (את שמעון). כיון שיצאו להם, היה מאכילו ומשקו מרחיצו וסכו (ב״ר פ׳ צא). החלוץ: „ודאי דרש מעליהם = μέλημα (-Gegen stand der Fürsorge, Pflege״) עכ״ל. אמר מכ״בי: השוטה יה״ש לא בדברים יְוָנִים, כי אם בשוטים ובעקרבים; וגם כאן הוא ראוי דיתתי לות כהנא ומחא יתיה שיתין פולסי דנורא לפי שאינו מרגיש, שהדורש אינו פחז כמים כמוהו, אלא שוקט על כל מלה ובוחן אותה היטב אם היא לצורך הענין אם לא, וכן הוא נמי הכא. — הדורש (שהשמיע בקהל עם את כל דברי הכתוב מרישא עד סיפא) מצא, שמלת „לעיניהם״ בדברי הכתוב: „ויאסור אותו לעיניהם״ מיותרת, ומשום כך ראה להוציא מיתור זה דבר טבעי, המסוגל לבעל רחמים כיוסף. הוא אהב את כל אחיו בשוה אף את שמעון, שהיה דחפו לבור (ב״ר פ׳ צא), ובשעה שהיה יחידי היה בוכה ומתאנה עליהם, ולפיכך כשאסר את שמעון, לא אסר אותו כי אם לעיניהם כלומר למראית עין בדי לאיים עליהם, שיביאו לו את בנימין אחיו, וכיון שיצאו להם, היה נוהג באחיו שמעון כמנהג אח נאמן, מאכילו ומשקו, מרחיצו וסכו. — הדבר שאמרנו הוא פשוט בתכלית הפשיטות. מן האסירה

למראית העין יתחייב בהכרח, שיוסף היה מתנהג עם שמעון אחר יציאת האחים ברחמים, ושרק איש שקוע באולתו כיה״ש לא יבין, שחסר כאן אחר „ויסוב מעליהם״ מלת „וגומר״.

קכד) **אל** תרגזו בדרך (בראשית מה, כד), אמר להם: אל תפסיעו פסיעה גסה ואל תעמידו עצמכם מדברי תורה והכניסו חמה לעיר (ב״ר פ׳ צד). החלוץ: „דרשו תרגזו בג׳ פנים. האחד = τροχάζω (laufen, eilen) כלומר אל תפסיעו פסיעה גסה; השני דרש רגז = ἔρξω (sich ent-halten) כלומר מדברי תורה; השלישי דרש אל = ἥλιος (חמה) תר = θύρα (שער) גזו = ἥγησις (führen, leiten) ממש הכניסו חמה לעיר, ויוצא מזה, כי הוא הנוסח המתוקן ולא „הכניסו בחמה״ כבבלי (תענית י:) [א״מ: לפני כתוב גם בתלמוד, דפוס וויען משנת תקנג: „הכניסו חמה״ ולא בחמה]. ובבבלי שם במקום „אל תעמידו עצמכם מדברי תורה״ הנוסח: „אל תתעסקו בדבר הלכה״, ולפיהו נדרש רגז = ἐργασία (Beschäftigung). ובתוספות (שם ד״ה אל) מובא: „יש במדרש אל תפסיקו מדבר הלכה״, והעיר הרב חיות, כי לא נמצא מדרש זה (אמרי בינה צד יב); ואין ספק, כי רמזו למאמר זה בבראשית רבה״ עב״ל. אמר מכ״בי: כל הדרוש הולך וסובב על מלת „בדרך״, שענינה א) מסלול כמשמעה, ב) תורת השם יתברך, שנקראת „דרך״ (שמות יח, כ. משלי כג, יט), וכשנתהוה הרגזת או השבתת וביטול הסדר, שנוהג בדרך גשמי או רוחני, אז יתהוה גם הפסד וסכנה לאדם, שגרם מציאות הרגזה זו, והדורש מונה וסופר שלושה מיני הרגזות כאלה כפי שמצא עליהן סמך במקרא, שנזכר גם שם מלת „בדרך״. אלא הן האסמכתות, שהדורש למד מהן: א) בדוד המלך, שהיה מוכרח לנוס מפני אויביו שאול ואבשלום ולפסוע משום כך פסיעות גסות, כתיב: (תהלים קב, כד) „ענה בדרך כחי קצר ימי״, שההילוך במתינות, כלומר כפי סדר הטבעי, הוא טוב ומועיל לבריאות האדם, כמו שבהפך ההליכה בחפזון, כלומר בהרגזת סדר הטבעי, מקצרת הימים, וזהו מה שאומר הדורש: „אל תפסיעו פסיעה גסה״, ומוסיף עליו מר בבבלי: פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם״, מה שמסכים עם דברי המלך דוד שזכרנו. ב) אצל העסק בדברי תורה כתיב (דברים ו, ז) „ובלכתך בדרך״, שאם יעסוק בם לא יאונה אליו רע וכדברי הכתוב (משלי ב, יב) „להצילך מדרך רע״; אך במה דברים אמורים, שצריך לעסוק בתורה אפילו כשהוא בדרך, באותה תורה, ה כ ת ו ב ה בסדר טבעי בחמשה ספרים הידועים ולא בהלכה, שניתנה על פה ושתרגיז את הסדר הטבעי, כלומר מנוחת הגוף והנפש, על ידי החידוד והפילפול, שנוהג במשאה ובמתנה. אצל ההלכה נעשה האדם איש מלחמה, שישא ויתן במלחמתה של תורה (חגיגה יד.), או מרתע כולה גופה מפלפוליה דחבריה (עירובין סז.); או נעשה אויב לחבירו (קידושין ל:) משום שמקשה ואין חבירו מקבל דבריו (כפירוש רש״י שם); ובבחינה על ההרגזה, שגורמת ההלכה, אומר ר׳ אלעזר במסכת תענית: „אל תתעסקו בדבר הלכה״. ג) לגביה משה כתיב (שמות ד, כד) „ויהי בדרך במלון״, שפירושו: משה התעכב עוד בדרך בשעה שהיה מן הראוי, שיהיה כבר במלון, ומשום הכי נסתכן וה׳ פגשו. שאלו לא הכניס חמה למלון והוה בא שם קודם שקיעתה, לא היה אירע לו שום דבר[1] — והנה אם נשים את עינינו על שלושה הכתובים הללו, שנזכר בם מלת „בדרך״ ושמגידים לנו: כיצד יתנהג אדם

[1]) פירושי זה מקבל חיזוק על ידי דברי הירושלמי (נדרים פ׳ ג, ה׳ יד) על ענין זה. כך כתוב שם: „אמר ר׳ יוסי: חס ושלום! לא נתעצל משה במילה וכולי, אלא על ידי שנתעצל בלינה קודם המילה״, והרי מוכח מזה בהדיא, שמשה בא רק משום כך לכלל סכנה לפי שנתעצל לבוא למלון קודם שקיעת החמה,

בדרך וכיצד לא יתנהגו אז יתברר לנו בשביל מה שסמך הדורש מלת „בדרך" דהבא עליהם ובשביל מה שהזהיר על שלושה הדברים, שגורמין הפסד לאדם בשעה שמבטל סידורו של דרך.

קכה) **למה** תרצדון הרים גבנונים (תהלים סח, יז), רבי עקיבא פתר קרא בשבטים. בשעה שאמר שלמה לבנות בית המקדש, היו השבטים רצין ומדיינין אלו עם אלו. זה אומר בתחומי יבנה וזה אומר בתחומי יבנה. אמר להם הקב"ה: שבטים למה תרצדון? כלכם שבטים כלכם צדיקים אלא גבנונים. מהו גבנונים? גנבים, כלכם הייתם שופתין במכירתו של יוסף וכולי (ב"ר פ' צט). **החלוץ**: „אין ספק בעיני, כי המלות „מהו גבנונים גנבים" נתוספו מאיזה הדיוט. כי איך יעלה על השכל לומר: כלכם צדיקים אלא גנבים! וברור אצלי, כי רבי עקיבא דרש גבנונים = κοινωνοί (Theilnehmer) והיינו דקאמר כלכם הייתם שותפין במכירתו של יוסף" עכ"ל. אמר מב"בי: מה שיאמר בעל החלוץ: „איך יעלה על השכל לומר: „כלכם צדיקים אלא גנבים", זו אינה תפיסה כלל. כי למה לא יקראם הדורש גנבים אפילו שהם צדיקים? המעשה, שמכרו את אחיהם, אין להכחיש; וכי יש מכירת אח פשע פחות מגניבה, עד שמורשה הנביא לומר: על מכרם בכסף צדיק (עמוס ב, ו) בעוד שנוריד לטמיון את ביטוי הדורש „גנבים"? הדורש הוא איש ישר, שמגיד את האמת ולא יכחד תחת לשונו את הסרחון בעוד שהוא משבח, ולפיכך לא נתוספו המלות: „מהו גבנונים גנבים" מאיזה הדיוט, אלא שנפלה טעות בהמלה „גנבים" ושצריכים אנו להציג במקומה גּ֗בֵ נּוּ֗נִים" כלומר לחלק מלת גבנונים לשתים מטעם שאציע במה שיבוא. — מרגלא בפומי דאינשא לומר על איש, שמשתדל לרשת קנין, שהוא דוּג או שולה (fischt), ובשמשתמש לצורך זה באמצעים פחותים יאמר: שהוא דויג במים בעורים er fischt) (im Trüben; אבל גם על קנין נפשות מצינו שימוש ביטוי זה בכתבי הקדש כמו: ופרשתי עליו רשתי ונתפש במצודתי (יחזקאל יז, כ), ופרשתי עליך את רשתי בקהל עמים רבים והעלוך בחרמי (שם לב, ג), כי לא ידע האדם את עתו כדגים שנאחזים במצודה רעה (קהלת ט, יב), ובבחינה על סגנון לשון זה קורא הדורש את השבטים „גובי נונים" כלומר מקבצי דגים במצודה, שהרי העלו נונא בחרמם זה יוסף, כשלקחו אותו בשותפות וישליכוהו הבורה והוא ביום רעה כדג שנאחז במצודה.

קכו) **רבי** חנינא בר אבא אזל לחד אתר, אשכח הדין פסוקא ראש סדרא: והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו (ויקרא ב, ג), מה פתח עלה? ממתים ידך ה' ממתים מחלד (תהלים יז, יד), ממתים ה', מה גבורים הם אלו, שנטלו חלקן מתחת ידך ה' ואיזה זה? זה שבטו של לוי. ממתים מחלד, אלו שלא נטלו חלק בארץ (וי"ר פ' ג). **החלוץ**: „מ"כ: מה גבורים וכולי, דרש ממתים לשון מתים וטף, שפירושו גבורים וכולי. לדעתי חולק הדורש ממתים השני לשתים: מ מתים ודרש מ = μή (nicht) מתים = μετέχοντες (Antheil haben) כלומר שלא נטלו חלק בארץ" עכ"ל. אמר מב"בי: רבי חנינא קורא מלת „ממתים" הראשונה: מַמְּתִּים ופותרה מלשון מתת אלהים (קהלת ג, יג) כלומר מקבלי מתת ידו של הקב"ה, ומלת „ממתים" השניה קורא: מֵּמְתִּים והכונה: אלו שהם עניים מארץ או מחלד לפי שלא נטלו חלק בארץ, וכידוע נקרא העני בפי חז"ל „מת" (נדרים סד:).

קכז) **והוא** לחץ את בני ישראל בחזקה (שופטים ד, ג), מה בחזקה? אמר רבי יצחק בחירופין ובגידופין (וי"ר פ' ז). **החלוץ**: „הבין חזקה

וניתוח הכתוב לפי זה: ויהי בדרך ויהי במלון, ענינו כמו שכבר פירשתי ובלשון אשכנז יתורגם על אופן זה: Und als er noch auf dem Wege war, da er bereits in der Herberge sein sollte, da fiel ihn der Ewigo an und wollte ihn tödteu.

= αἰσχρός ("Schande, Schmach, Schimpf") עכ"ל. אמר מכ"בי: יליף מאסמכתא. כתיב (שופטים ח, א) ויריבון אתו בחזקה וכתיב כאן בחזקה. מה התם אינו אלא ריב דברים קשים אף הכא נמי.

קכח) **יין** ושכר אל תשת (ויקרא י, ט), הה"ד (משלי כג, לא) אל תרא יין כי יתאדם, כי יתאוה לדם נדה ולדם זיבה. כי יתן בכוס עינו (שם), בכיס כתיב, כדכתיב (שם א, יד) כיס אחד יהיה לכלנו. יתהלך במשרים, שאשתו אומרת לו כשושנה אדומה ראיתי ואינו פורש (וי"ר פ' יב). **החלוץ**: „מהראוי להעיר, כי הכתוב, אשר השתמשו בו המינים כלפי ר' יונתן בדרך הלצה (קה"ר א, י), מובא כאן במובן ההלצי ממש. כנראה דרשו כיס = κύσθος (ערות נקבה), ודרשו משרים = μεσόριον (Grenze) כלומר סוף שיפרץ הגדר והגבול וכדמפרש ואזיל" עכ"ל. אמר מכ"בי: כבר העירותי לעיל, דף 17 סימן מב. כי דרך חז"ל לכנות את הזכרות בשמות שונים על פי ההשאלה, ואחד מהם הוא: „אבן" כמו שדרשו (קה"ר פ' א) „עת להשליך אבנים, בשעה שאשתך טהורה. ועת כנוס אבנים, בשעה שאשתך טמאה[1]); ולפי שהאבן מונח בכיס (דברים כה, יג), לפיכך כינו את רחם האשה בשם „כיס", ולא משום שהמלה דומה בהברתה למלה יונית. ומה שנוגע לענין „משרים" כבר פירש רבי אמי (יומא עד:) באמרו: „כל הנותן עינו בכוסו, עריות כולן דומות עליו כ מ י ש ו ר" ר"ל כהיתר וכדבר פשוט, שאין בו שום עקמומית.

קכט) **אשא** דעי למרחוק ולפועלי אתן צדק (איוב לו, ג), אמר רבי מאיר: הלשון הזה משמש שתי לשונות, לשון שירה, ולשון דבר. לשון שירה, על שבחן של צדיקים. לשון דבר, על מפלתן של רשעים (וי"ר פ' יד). **החלוץ**: „יפ"מ: לשון שירה ולשון שבר כצ"ל, שירה על דרך דאיתא בערכין: בכתף ישאו, זה שירה. שבר לשון שאת ושבר עכ"ל. ופירושו מוטעה, כי לא מלת אשא דרש רבי מאיר, כי אם מלת דעי = ὑδείω (besingen, preisen) גם = δῃόω ("verwüsten, zerstören") עכ"ל. אמר מכ"בי: לא נשיג, איך בעל החלוץ יכול להחליט כל כך בבירור, שפירושו של הבעל יפ"מ הוא מוטעה. הלא זה מוכיח את הענין מן המלה „אשא" על פי דעת חז"ל ועל פי ראיה מן הכתוב? אבל אם גם נאמר, שענין הדרוש יוצא ממלת „דעי", אין אנו רשאין להוכיח אמתתו על פי יפיפיתו של יפת כל זמן שנוכל להשתמש לצורך זה באמצעים, הלקוחים מכתבי הקדש. — שירה נקראת הודעה או דֵעַ כהיכא דתימא (תהלים פט, ב): „חסדי ה' עולם אשירה, לדור ודור א ו ד י ע אמונתך בפי", שמלת „אודיע" מקבלת עם מלת „אשירה" וענינן עולה בקנה אחד; וכן ענין „והמשוררים בכלי השיר ו מ ו ד י ע י ם להלל" (ד"ה ב כג, יג) נודע כבר על ידי מה שכתוב קודם לכן (שם ה, יג): „ולמשוררים ל ה ש מ י ע ק ו ל אחד להלל" כלומר ל ש י ר ולהלל; ומהו להלל? התשובה על שאלה זו נותן לנו הכתוב (שם כט, ל): „להלל לה' בדברי דוד ואסף החוזה", והרי אנו למדין מזה, ששירה נקראת „דֵעַ". אבל גם „דבר", בשני סגולין ומלשון ותדבר את כל זרע המלוכה (שם כב, י) מצויין בלשון הודעה כמו (יחזקאל יט, ז) „וידע אלמנותיו" וכמו „ויודע בהם את אנשי סכות" (שופטים ה, טז), שענין שניהם כליון ושבר.

קל) **אמר** רבי אלעזר: כי בעד אשה זונה עד ככר לחם (משלי ו, כו), מי גרם לו, שיכשל באשה זונה? על יד שאכל ככרה, שאינה מעושר (וי"ר פ' טו). **החלוץ**: „דרש עד = ἔδω ("essen") עכ"ל. אמר מכ"בי:

[1]) הרבה שמות כאלה יש לרחם. נקרא: בור, גל, גן־גן עדן, חדר, מקור, פרוזדור, פתח, קבר וכיוצא בהם.

דורש מלת עד השנית מלשון עד (בראשית מט, כו) והכונה: שאכל כבר, שהיה שולל וגוזל מאחרים.

קלא) **נגע** צרעת (ויקרא לו, לד), זו אדום, שבאתה מכחו של זקן (וי"ר פ' טו). החלוץ: „דרש צרעת = ζόρος (זקן") עכ"ל. אמר מכ"בי: חבל גם כאן על הזמן, שצריך אני לבלות בשביל הטיפש יה"ש, כי הדבר פשוט. עשו הוא רשע, שהרי היה אורב ליעקב, ועל איש כזה אומר הכתוב (תהלים לז, לב) צופה רשע לצדיק. אך מאחר שמצא הדורש, כי על הרשע והנבל משתמש המלך דוד לומר (שם לט, יא) הסר מעלי נגעך, ומאחר שמצא עוד בפרט בדבריו (שם פט, כז-לג) סמך לכל הברכה, שנתן יצחק לעשו, והרמז על זה במלת „ובנגעים" (שם, שם לג[1]), משום הכי מצא גם מקום לדרוש: שנגע צרעת הוא אדום ורעת נגע צרעת זה באה מכחה של ברכת יצחק: „והיה כאשר תריד וגומר" כמו שהעירו כבר על זה כל המפרשים. — והנה מלבד פירוש מספיק זה שנותן טעם הגון למה קרא הדורש את עשו נגע צרעת, יש לי עוד על זה השערה נבונה לדעתי והיא: הדורש חלק מלת „צרעת" לשתים: צר עת, ודרש „צר" מלשון: הדלת תסוב על צ י ר ה (משלי כו, יד) ו„עת" על פי לשון ארמי, שתרגום „אָוֶן" (משלי יז ד) ותרגום „מהומה" (שם טו, טז) עַאְתָא, והכונה: שהמשלחת או הנגע תסוב על ציר אָוֶן ומהומה, זה עשו, כמו הדלת על צירה. כי „אם זכה יעבוד ואם לאו יעבד" (ב"ר פ' סז).

קלב) **ספחת** (ויקרא יג, ב), זו מדי, שהעמידה המן הרשע, ששף כנחש על שום (בראשית ג, יד) על גחונך תלך (וי"ר פ' טו). החלוץ: „מ"כ: נראה דדייק ספחת מלשון שף בחלוף ש' בס' או יש לומר, דנחש מצורע הוא, כדאמרינן הני בהרת דע"ג נחש צרעת הן וכן עקר עכ"ל ופירושו הבל. אולם דרשו ספחת = שף חת, ושף כמשמעו, אמנם חת = ἔχις (Natter") עכ"ל. אמר מכ"בי: „הדורש חולק מלת ספחת לשתים: ספ חת. ספ מְדַמֶּה עם שף בשי"ן ימנית, שענינו: זחילה והילוך בלט (schleichen)[2]), ואת ההברה „חת" פותר כענין השרש חת, שבמלות תתת ותתתון והכונה: שהמן לא הלך ביד רמה ובפירסום מחשבתו הרעה לקראת ישראל, אלא בא עליהם בעקיפין ובערמה ובתחבולה; שהיה בוטה

[1]) כי לא בכדי דרש הדורש אסמכתא זו, אלא שהיא ברורה ונכונה, זאת יראה הקורא ממה שנציג פה דברי התורה לעומת דברי המלך דוד: התורה אומרת: „הן גביר שמתיו לך ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים", ודוד אומר: „אף אני בכור אתנהו עליון למלכי ארץ". התורה אומרת: „והיה כאשר תריד ופרקת עלו מעל צוארך", ודוד אומר: „אם יעזבו בניו תורתי וגומר ופקדתי בשבט פשעם וב נ ג ע י ם עונם"; ואם תצרף לזה את הפסוק כז: „הוא יקראני א ב י אלי וצור ישועתי" וכן מה שכתבתי לעיל, דף 190 סימן קו, בבחינת פירוש המאמר בב"ר פרשה סה, אז לא תסתפק אפילו רגע, שעלה על זכרון הדרשן או הזכיר גם בפירוש את כתובים הללו דתהלים, בשעה שדרש: „נגע צרעת זה אדום".

[2]) בפירושי על הבראשית רבה, שיש אתי בכתובים, הרחבתי לדבר על השרש שף, ופה אזכיר רק את המעט, מה שהוא מן הצורך להבנת סגנון הלשון „שף כנחש". שף נרדף עם זב ועם שב בשי"ן שמלית. „זב" יאמר על הטפת טפין מעט מעט כמו (ויקרא טו, כה) „כי יזוב זוב דמה" ועל הנזילה בלט, אשר קולה לא יִשָּׁמַע, כמו (שמות ג, ח) „זבת חלב ודבש", וְשָׂב יאמר על עתיק יומין, שזוחל לאטו ומחזיק במשענתו מתשישת כח; ועל זחילה זו יורה גם כן השרש שף, ומשום הכי ראוי לתרגם „הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב" (בראשית ג, טו): er wird dir den Kopf und du wirst ihm die Ferse beschleichen. „אך חשך ישופני" (תהלים קלט, יא): doch Finsterniss beschleicht mich. „אשר בשערה ישופני" (איוב ט, טז): er schleicht im Sturm an mich heran, והמליצה האחרונה היא מליצה רמה ונשגבה בבחינת הניגוד, שבין הסערה והשיפה. הסער הולך במריצות ובכח והשיפה היא רק זחילה בלט, ובכל זאת נזדמנו כאן לפונדיקי אחד כדי להגיד לנו: שלגבי הקב"ה נקרא גם הסער שיפה, שאינה מסבבת לו תנועה ועמל הרבה, אבל לגבי אדם שיפה זו גרידא כבר היא סער.

כמדקרות חרב, שאין מרגישין מציאותן עד אשר יורדות חדרי בטן, והיה עושה כמעשה הנחש, שזוחל על גחונו וקרב בלט אל שללו, שאינו יודע כי בנפשו הוא עד אחר קבלת הנשיכה.

קלג) **כי** אין חרצובות למותם ובריא אולם (תהלים עג, ד), לא הרהרתים בחלאים ולא צביתים בעונות, אלא ובריא אולם, עשיתים בריאים כאולם כדתנן פתחו של אולם ארכו ארבעים אמה ורחבו עשרים אמה ותמשה מלתריות של מילא היו על גביו. ר׳ דוסתאי אמר בשם רבי מאיר: האשה הזאת היא טווה מפה אחת עבה ומפה אחת דקה, אלו הציבים לעונות ואלו לאיספליטין, רבנן אמרי: אין להם צובים של עונות שימותו בהם, אלא אלו הבריאים ליום הדין, הדא הוא דכתיב (מ״א ז, ז) ואולם המשפט אשר ישפט שם אולם המשפט עשה (וי״ר פ׳ יז). החלוץ: „בילקוט (כתובים רמז תתח) הנוסח: טווה מעה אחת וכולי אלו לציבין ולעונות וכולי. ובשוחר טוב (פ׳ עג) הנוסח משונה מכל וכל, עיין שם. מ״כ: האשה טווה חוט אחת עבה וחוט אחת דקה, ואלו הרשעים נתן להם הקב״ה צביונם ורצונם בכל עת בלי עכוב ותסרון, ע״כ, והיפ״ת פירש: הצובים לעונות ולאספליטין, הציבים לעגלות צב, ופירוש אספליטין היכלי מלך, כלומר עגלות מלאות עונות כלם יהיו נשמרים ליום הדין וכולי, ושני הפירושים מבוטלים מאליהם. אך לא אדע מה זה הביא את בעל מ״כ לפרש מלת מפה, חוט, ודאי נוסח אחר היה לפניו, כי המלה שבפנים משובשת בלי ספק כנראה גם מנוסח הילקוט „מעה״, וגם הוא משובש, ומהראוי מטה או מתה = μίτος (Faden) מלה זו שכיחה בדרז״ל (ראה ערוך). ונמצא רבי מאיר דרש מותם = μίτος (חוט) גם חלק מלת חרצובות לשתים: חר צובות, והבין חר = χείρ (Menge, Haufe) וצובות = ציבין. ומבאר כונתו ואומר: האשה הזאת טווה חוטים הרבה עבים ודקים, הדקים לעינות = ἑανός (בגד יקר וטוב) והעבים לאספליטין צ״ל: אספרטן כנוסחת הערוך = σπάρτον (Seil, Strick) אבל לחוט המתוח לרשעים אין צביתים שונים עבים ודקים״ עכ״ל. אמר מב״בי: בעל החלוץ מעתיק רק דברי רבי דוסתאי, ודברי רבנן וכן מה שקודם לדברי ר׳ דוסתאי משמיט; אבל אני העתקתי את דברי כולם כדי להראות, שכמו שהדורש הראשון ואחר כך הרבנן משתעין בבנין, שהוא האולם, כך נמי ר׳ דוסתאי אינו מדבר אלא בבנינים, שקורא אותם: עונות ואיספליטין. נלכה נא ונחקורה כל מלה ומלה, הצריכה פירוש בדברי שלושת הדורשים, אז יִוָּדַע לנו בברור, כי השערתי זו קמה גם נצבה. — — — — — הרהרתים. בעלי המאמרים שלפנינו דורשים, כדעת כל המפרשים, את המלה „חרצובות״ נוטריקון חר צובות, ולפי זה צריך לגרוס כאן „חרחרתים״ בחי״ת והכונה לא הייתי מייבש את גופם על ידי חום או חרחור, הבא מחמת חולי כמו שאמר המלך דוד (תהלים קב, ד) ועצמותי כמוקד נחרו או מחמת רעב, שמצויין במקום אחר (דברים לב, כד) עם סגנון הלשון: מזי רעב כלומר יְבֵשֵׁי רעב. **לא צביתים בעונות.** צריך לגרום: לא צביתים בעניות כלומר לא פקדתים ברעב כדי לצבות בטנם, שכן דרך הרעבים זמן רב בהתמדה להיותם נפוחים. **האשה הזאת וכולי.** גם מאמר זה נוסד על הנוטריקון חר צובות. חר פותר במובן ואורגים חורי (ישעיה יט, ט), שהוא פשתן לבן או, כמו שקורא אותו כאן: „מפה דקה״; וצובות פותר כפשוטו מלשון ואת בטנך צבה (במדבר ה, כא) והכונה: דבר שיש לו היקף גדול על ידי שהוא גס, ומשום הכי קורא את המפה העבה בשם „צובות״ כלומר נפוחות. **אלו הציבים.** צריך לגרוס: הַצְּבִים כלומר הגסין. **לעונות.** מלשון ועונתה (שמות כא י), שהוא אחד עם מעון ומעונה ושענינו דירה, והכונה: אלו המפות, שהן עבות וגסין, הן לצורך

הדירות, שנקראות עונות, ומשום שמשמשות ליישוב בני אדם ביטות הגשם והשלג ואינן חוסין כל כך נגד הַפְּעֻלָּת אויר לח או קר, משום הכי מחפין ומכסין אותן עם מפות עבות. לאיספליטין. סירוס אותיות יש כאן וצריך לגרוס „איספיטלין״, שהוא אחד עם „איספטלייה״, שנזכר בשיר רבה סוף פרשה שניה, ושעניננו לפי דעת הבעל מוסף הערוך: מלון גר[1]; ואת המלון או המלונה, שהן רק לצורך ישיבת ארעי ולא לצורך ישיבת קבע, אין מכסין במפה עבה אלא במפה דקה, וזהו מה שאומר: „ואלו לאספליטין״ כלומר אלו המפות הדקות שימושן רק לצורך מלון, שאין בו עכבה יתירה. אלו הבריאים וכולי. צריך לגרוס: „אלא אלו הבריאים באולם ליום הדין״ וכהיכא שאיתא ברישא: „עשיתים בריאים כאולם״, והאולם, שעניננו היכל, אינו צריך למחסה לא למפה דקה ולא למפה עבה, וכמוהו הם הרשעים, שאין למותם לא חר ולא צובות מפני שהם חסויים מפאת עצמן.

לד) **ותפר** האביונה (קהלת יב, ה), זו התאוה, שהיא מטילה שלום בין איש לאשתו (וי״ר פ׳ י״ח). **החלוק**: מלת אביונה דרש בשתים, הא׳ = βαίνω (תשמיש) הב׳ בחלוף אות ב׳ באות μ = ὁμόνοια (Eintracht) עכ״ל. אמר **מכ״בי**: דורש אביונה נוטריקון: אבי יונה. אבי מלשון אבי יבחן (איוב לד, לו), שעניננו רצון ותאוה; ולפי שהיונה מתרפקת תמיד על בן זוגה, לפיכך מוסיף הדורש לומר, שהתאוה מטילה שלום בין איש לאשתו כאותו שלום שבין היונה והגוזל.

לה) **עד** אשר יצא מפיכם והיה לכם לזרא (במדבר יא, כ), מהו לזרא? ר׳ הונא אמר: לזרנא ולבוטנא, וריש לקיש אמר: לאסכרא. ר׳ אבא אמר לאזהרה. ר׳ אביתר אמר: לקרדא (וי״ר פ׳ יח). **החלוק**: „מ״כ: לזרנא ולבטנא פירש הערוך מיני שחין במוח, לקרדא פירש בערוך תולעים עכ״ל. ולדעתי דרש ר׳ הונא: זרא, זרנא = συριγγόω (Fistel) בהבלעת אות γ וליתר ביאור הוסיף ולבטנא = βαθύνω (bekommen (aushöhlen): וריש לקיש דרש לזרא = σειρέω (ausdörren) והיינו אכסרא (כצ״ל במקום אסכרא ξηρός (dürr, mager); ור׳ אביתר דרש זרא = σύρω (ziehen) בדרך השאלה על גרירא דליבא והיינו קרדא = καρδιάω („Herzweh) עכ״ל. אמר **מכ״בי**: אפרש תחלה את המלות ואחר כך את הכונה: זרנא הוא אחד כאלו הוה כתוב „סרנא״ בסמ״ך והוא לשון סרחון, שכן תרגום ובאש היאור (שמות ז, יג) וסרי נהרא. **בוטנא**. ענינו ליה של מכה או פצע, שכן תרגום חמור טריה (שופטים טו, טו) דחמרא בטינתא. **אסכרא**. ענינו ידוע, שהוא שם חולי הסוכר או הסוגר מעברות הוושט והגרון. **אזהרה**. מלשון והזהיר את העם (יחזקאל לג, ג) ענינו התראה. **קרדא**. בתלמוד רגילין לומר „קרד״ במקום „גרדי״ העברית (איוב ב, ח) וענינו שפשוף הגוף על ידי דבר חד או בלתי חלק; ולפי שכל הסימנים הרעים הללו נתמלאו באיוב וכתיב נמי לגביה: רוחי זרה לאשתי (שם יט, יז), שעניננו אחד עם „והיה לכם לזרא״, לפיכך מונה וסופר הדורש את כל מה שאירע לאיוב והוא: א) זרנא״, שנאמר (שם ז, ה) לבש בשרי רמה וגומר עורי רגע וימאס, ומיאוס בכהאי גוונא מחובר בדרך טבעי עם סרחון כמו שמצינו (איכה ג, מה) סחי ומאוס, שפירושו: על ידי הצחנה, ששמת בנו, שמת אותנו מאוס בקרב העמים. **בוטנא**, דכתיב (איוב ט, יז) והרבה פצעי, ואין פצעים בלא ליחה (Eiter). **אסכרא**, דכתיב (שם ז, יט) „לא תרפני עד בלעי רקי״,

[1] זה לשונו של המוספיא (ערוך, ערך אספטיה): „פירוש בלשון רומי נַרות והמלה היא כמו אושפיזא, שענינה מלון גר, ובמדרש שיר השירים פסקא עד שיפוח היום גרים „לאוספיטליה״ והענין אחד״ עכ״ל.

שאם יש לו אסכרא אינו יוכל לבלוע את הרוק. אזהרה, שכן הוא אומר (שם יז, ה) „והצגני למשול עמים" כלומר למשל עמים והוא אזהרה או התראה. קרדא, שהיה מוכה שחין מראשו ועד כף רגלו, ומשום הכי „ויקח לו חרש להתגרד בו" או בלשון התלמוד: להתקרד בו.

קלו) **ויתר** דברי יהויקים ותועבותיו אשר עשה והנמצא עליו (דה"ב לו, ח),

רבי יוחנן אמר וג' אמוראין. חד אמר: שהיה לבוש כלאים, וחד אמר: שמשך לו ערלה, וחד אמר: שנמצאת כתובת קעקע על בשרו. ר' יוחנן אמר: על ידי שבא על אמו ועל כלתו ועל אשת אביו. דאמר ר' יוחנן: כללו של דבר, בפתח שיצא בו נכנס. רבי יהושע בן לוי אמר: על שהושיב בירניות בירושלם. מהו בירניות? ביירן ציירן, שהיה הורג את בעליהם ומענה את נשיהם ומכנים ממונם לטמיון (וי"ר פ' יט). החלוץ: „המאמר הזה הוא כנוסח הילקוט (נביאים רמז רמט) והמפרשים הלכו בו תועה. ולדעתי כל האמוראים הללו דרשו שתי המלות „והנמצא עליו" כפי הוראתן ביונית, איש איש לפי דרכו כזה: הראשון דרש הנמצא = ἀνόμοιος (verschieden, ungleich), עליו = εἰλύω (umhüllen, bedecken) כלומר לבוש כלאים; השני דרש הנמצא = ἀναμάσσω (angreifen, kneten); עליו = οὖλος (verwickelte Haut) או = οὔλω (οὐλή) (vernarbte Wunde) כלומר משך לו ערלה; השלישי דרש הנמצא = ὀνομασία (Bezeichnung), עליו כאמור: תכוף לעיל מזה במובן בשר או אמה. ורבי יוחנן דרש הנמצא = ἀναμίξω (vermischen) עליו = αὖλις (Lager, Bett) כלומר בא על אמו" עכ"ל. אמר מב"בי: דרשן אמתי אינו מעולם במבוכה בשביל מציאת איזה חומר לצורך דרשתו. בלי בדיקה יתירה יקח מן הבא בידו לנוסח הדרשה, יוציא ממנו מיץ רעיוניו כמשחיל ביניתא מחלבא, ויעשה בו מטעמים לשומעיו; ואם גם פעמים רבות יעקם את הכתובים וקושר קשרים זרים לאותיות ולמלות, ונסלח לו מן העדה, שאינה מבקשת על הרוב עומק הרעיון, כי אם מליצה חידות, טוב טעם בדבור וחריפות, אשר תְּעַוֵּר את עין הרוחנית. כך היה מעולם מנהג הדרשנים וכך מנהגם עוד היום. אם ראשית כונתם להשמיע מוסר, אחרית כונתם לקחת לב שומעיהם בחלק שפתותם, והכונה האחרונה היא נר לנתיבתם ביחוד, כי הלא הם דורשים רק כדי לקבל שכר טוב בעמלם, או כסף או הסכמת הקהל ולפעמים גם את שניהם; והנה גם בעלי המאמרים שלפנינו היו בקיאים בהלכות הדרוש לפי כללי האסכולא הישנה והחדשה, ולפי שהרגישו, שהלשון „והנמצא עליו" מיותר והוא כמעט בלי שום מובן, לפיכך השתמשו בו מיד לצורך דרוש על פי דרכם ותלו אותו על ענין, שבו נזכר גם כן מלת „נמצא" בכתבי הקדש. נראה נא, היתכנו דברינו אם לא. — — א) במלאכת המשכן כתיב (שמות לה, כג): „וכל איש אשר „נמצא" אתו תכלת וארגמן ותולעת שני ושש ועזים", וידוע הוא, שכל הדברים הללו (שהיו שונים במין כלומר זה מצמר וזה מפשתן) היו כבר נטוים כאשר הביאו אותם ושהוציאום למלאכה בערבובי' כלומר מין בשאינו מינו, לפי שבמלאכת המשכן ובבגדי כהן גדול לא היה נוהג כלאים או יותר טוב שעטנז; ולעומת „נמצא" זה או בגדים אלה יאמר חד אמורא: שהבגדים, הנמצאים על יהויקים, היו לתועבה לפני ה', משום שהיו גם כן של כלאים. ב) פני הדורש השני מועדות אל דברי הכתוב: „ונמצה" דמו (ויקרא א, טו) וכונתו: באותו דבר, שנעשה בו מציצה וסחיטה והוא הברית, היה הוא עושה תועבה לפי שמשך לו ערלה, או יותר טוב לומר: שכונתו על דברי הכתוב (איוב יט, כח) ושרש דבר „נמצא" בי ושמתיחסים, לפי דעת הדורש, על דברי הכתוב כו שם: „ומבשרי אחזה אלוה" ושעליו דרשו חז"ל (ב"ר פ' מח): „אמר

אברהם לפני הקב״ה: אחר שמלתי את עצמי הרבה גרים באים לידבק לזאת אות הברית״, ואיוב אמר כנגד „ומבשרי״: בשר או שרש דבר זה[1]) כלומר אות הברית נמצא גם בי. ג) הדורש השלישי יליף מאסמכתא: „ונמצא כתוב בו (נחמיה יג, א), ומשום הכי אומר: כי והנמצא כתוב על יהויקים היה תועבה לפי שנמצאת כתובת קעקע על בשרו. ד) הדורש הרביעי סמך את דעתו על דברי הנביא (הושע יד, ט): „אני כברוש רענן ממני פריך נ מ צ א״; ולפי שהאשה היא עץ הגפן, אשר ממנו גם כן פרי כלומר הולד נמצא, לפיכך פותר „והנמצא״ על האשה ואומר: שבבחינת התשמיש עם האשה היה עושה תועבה, בבואו על אמו ועל כלתו ועל אשת אביו, ועל „כללו של דבר וכולי״ היה ר׳ יוחנן מושך בודאי את דברי הכתוב (משלי ו, לא) ונמצא ישלם שבעתים, המדבר בניאוף. ה) רבי יהושע תומך דרושו על הכתוב: „ולא נ מ צ א נשים יפות כבנות איוב״ (איוב מב, טו) ועל הכתוב: „וישבו את כל הרכוש ה נ מ צ א לבית המלך (דה״ב כא, יז). כנגד נשים יפות אומר „ביירן״ כלומר זה, שהיה ב ו ר ר את הנשים להחיות ואת האנשים למיתה, וכנגד הכנסת הממון לטמיון אמר „ציירן״ מלשון וצרת הכסף (דברים יד, כה), וגם זו היא בכלל „בירניות״, כלומר מכניס ממונם של בעלי בתים לטמיון או לבור.

לז) **רבי** יהודה ברבי סימון אמר חורי. אמר להם: כשהייתם בארצכם הייתם נעשים הומניות לעבודה זרה הדא הוא דכתיב (יחזקאל כג, מב) וקול המון שלו (וי״ר פ׳ לג). **החלוץ**: „דרש המון = ὁμόνοια (״gleichə Meinung, Gesinnung) עכ״ל. אמר **מכ״בי**: בעל החלוץ אינו רוצה להביא גאולה לעולם, ומשום הכי אינו מביא את הפירוש הזה בשם אומרו והוא „המשביר״ ערך הומניא.

לח) **אמר** ר׳ חנגא בשם ר׳ אסא וכולי: בני אם תקח אמרי ומצותי תצפון אתך (משלי ב, א), אם יש לך זכות קח אמרי (וי״ר פ׳ כה). **החלוץ**: „אין ספק, כי דרש תקח = δίκη (δίκαιος) כלומר אם יש לך זכות תקח״ עכ״ל. אמר **מכ״בי**: מאחר שכל דורש שוקל בפלס כל מלה, שבכתבי הקדש, ומתבונן בה בעיון מיוחד, לא ימלט, שגם בעל המאמר הקצר הזה היה שם לבו על מלת „בני״ והיה אומר: מאחר שאי אפשר שהמלך שלמה יהיה קורא לנער משולח ומביש ומחפיר בשם „בני״, אם כן בודאי יש לנער זה זכות ומשום כך ישמע לקח.

לט) **מיוסדים** על אדני פז (שה״ש ה, טו), אלו פרשיותיה של תורה, שהן נדרשות לפניהן ולאחריהן (וי״ר פ׳ כה). **החלוץ**: „דרש אדן = ὁδός (Art und Weise) וביונית προ-ὁδοῦ (vorwärts) פז = ὀπίσω (rückwärts) ממש לפניהן ולאחריהן עכ״ל. אמר **מכ״בי**: ענין השרש „פזז״ הוא נדנוד ותנועה כמו ויפזו זרועי ידיו (בראשית מט, כב) מפזז ומכרכר (ש״ב ו, טז), והכונה כאן: פרשיות התורה אינן קבועות בבחינת דרישתן כמסמרות נטועים, אלא זזים ומתנועעין לפניהן ולאחריהן.

מ) **רבי** יוחנן אמר: אל תהי מצות העומר קלה בעיניך, שעל ידי מצות העומר זכה אברהם לירש את ארץ כנען. הדא היא דכתיב (בראשית יז, ח): „ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגוריך את כל ארץ כנען לאחוזת עולם״ על מנת „ואתה את בריתי תשמור״ (שם) ואיזה? זה מצות

---

[1]) את הזכרות קורא כבר הנביא (הושע ט, טז) בשם „שרש״, ואיוב מוסיף על מלת „שרש״ את המלה „דבר״ כדי לרמז, שעיקר ובסיס (זה הוא ענין מלת „שרש״ על צד ההשאלה) כל דבר הוא הזכרות, שהרי לא תוהו בראה כי אם לשבת יצרה (ישעיה מה, יח) ויישוב העולם היא פעולת הזכרות, ומשום הכי נקרא הגבר, שנתבטלה אצלו פעולה זו על ידי אמצעי בלתי טבעי, ס ר י ס כלומר עֲקִיר השרש או הזכרות.

העומר (וי״ר פ׳ כח). **החלוץ**: „מ״כ: ואיזה זה וכולי, דכתיב גביה כי תבואו ע״כ. והיפ״מ פירש: בריתי כלומר שתקים מצות העומר, שעל ידי זה תגרום שיבואו טללים טובים, וטל נקרא ברית וכולי, ושני הפירושים דחוקים, ולדעתי דרש בריתי = πρῶτος (erste) כלומר ראשית קצירכם״ עכ״ל. אמר **מכ״בי**: פה אקח הרמנא ורשותא מבעל החלוץ, שאוכל גם אנכי להשתמש רק פעם אחת בסגנון לשונו הרגיל „בלי ספק״; ובכן אני אומר: בלי ספק היה הדורש מפרש את הביטוי „לאחוזת עולם״ על ידי הביטוי „להתעמר בה עולם״ כלומר להתחזק בארץ ולשעבדה ולשמש בה כל צרכו, ולעומת עומר זה או התעמרות זו, שצוה הקב״ה לאברהם, אומר הדרשן: שבן ישראל ישמור עומר אחר.

קמא) **אמר** ר׳ יאשיה: כתיב (תהלים פט, טז) אשרי העם יודעי תרועה, וכי אין אומות העולם יודעין להריע? כמה קרנות יש להם, כמה בוקינוס יש להם, כמה סלפרגסי יש להם, ואמרת: אשרי העם יודעי תרועה? אלא שהן מכירין לפתות את בוראן בתרועה והוא עומד מכסא הדין ומתמלא עליהם רחמים והופך להם מדת הדין למדת הרחמים (וי״ר פ׳ כט). **החלוץ**: „דרש יודעי = ἰδιόω (״sich geneigt machen) עכ״ל. אמר **מכ״בי**: חומר הדרוש הזה לקוח מדברי המשורר אסף. כתיב (תהלים עח, ה־ו): „ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל, אשר צוה את אבותינו להודיעם, למען ידעו דור אחרון בנים יולדו״, וכתיב (שם, שם לה־לו): ויזכרו, כי אלהים צורם ואל עליון גואלם ויפתוהו בפיהם״; ונשען על שתי המלות „ידעו ויפתוהו״ אמר הדורש: אשרי העם יודעי תרועה ויזכרו, כי אל עליון גואלם ממדת הדין, ועל ידי כך משתדלים לפתות אותו בפיהם כלומר בתרועה, היוצאת מפיהם, ומן הפסוק: „ויקץ כישן ארני כגבור מתרונן מיין״ עד סוף הסימן למד: שהופך להם את מדת הדין למדת רחמים.

קמב) **שבע** שמחות את פניך (תהלים טז, י) אלו שבע כתות של צדיקים וכולי. נעימות בימינך נצח (שם), וכי מי מודיענו איזו כת החביבה והנעימה שבהם? תרין אמורין. חד אמר: זו שבאה מכחה של תורה ומכחן של מצות, ואוחרנא אמר: אלו סופרין ומשנין, שמלמדין תינוקות באמתן, שהן עתידין לעמוד בימינו של הקב״ה הדא הוא דכתיב: נעימות בימינך נצח (וי״ר פ׳ ל). **החלוץ**: „הדורש הראשון דרש נעימות = νόμος (Gesetz) והדורש השני = νομεύς (Hirth) כלומר רועה צאן קדשים״ עכ״ל. אמר **מכ״בי**: התורה היא נעימה דכתיב (משלי ב, י) ודעת לנפשך ינעם, ואומר (שם כב, יח) כי נעים כי תשמרם בבטנך, וכן גם (שם כד, ד) ובדעת חדרים ימלאו כל הון יקר ונעים, וכשהוא מזכיר „דעת״ בחכמת התורה משתעי ולא בחכמה בעלמא; ולפי שהתורה מונחת בימינו של הקב״ה כדכתיב (דברים לג, ב) מימינו אש דת למו, לפיכך אומר הדורש הראשון: שנעימות זו, הבאה מכח התורה ומצותיה, הכלולות בה, תעמוד נצח, שהרי התורה לא תשתנה לעולם. אבל כשם שהתורה נעימה כך נמי הצדיקים, המחזיקים בה, נקראים נעימים כדכתיב (ש״ב א, כג) הנאהבים והנעימים, ולא זו בלבד אלא הצדיק נקרא גם כן „איש ימינך״ (תהלים פ׳ יח); ואם נוסיף עוד לומר, שזכות של המלמד תינוקות תליא במה שמראה להם בימינו את האותיות בנעימות ולא בקפדנות, אז נכונים דברי הדורש השני: שבשכר זה עתידין לעמוד בימינו של הקב״ה.

קמג) **גם** במדעך מלך אל תקלל (קהלת י, כ), א״ר אבין: לא במדע שנתתי לך וכולי. דבר אחר גם במדעך מלך שלפניך אל תקלל וכולי. ד״א גם במדעך מלך שבדורך אל תקלל וכולי (וי״ר פ׳ לב). **החלוץ**: המפרשים טעו בביאור המאמר ונעלם מהם, כי לדעת הדורש אזהרה היא למושל

לבל יקלל מלך, שהיה לפניו, כי הבין מלת מדע = μέδω (herrschen) והכתוב נדרש כלפי דוד ושאול" עכ"ל. אמר מכ"בי: כל הקורא את הכתוב בגוף הספר קהלת וקורא בפרט את דברי ר' אבין: „לא במדע שנתתי לך יתיר מן הבהמה והיה ועוף וכולי", הוא יכיר מיד, ששקר בפי בעל החלוץ אם יאמר: „אזהרה היא למושל". אזהרה כללית היא לבני אדם, ותֵרָאֶה לעינינו עוד הרבה יותר כאזהרה לכלל האדם, אם נשים לבנו על מה שנדרש על סיפא דקרא: „ובחדרי משכבך עשיר שלפניך אל תקלל". דברי הרישא וסיפא דקרא מקבילים, בבחינת נושא המאמר, איש אל אחיו, וכשם שדברי הסיפא מזהירין את כלל בני אדם כך נמי הרישא, ואם כן פיטפוטי בעל החלוץ יעלו בתוהו ויאבדו, והחלטתו: „המפרשים טעו בביאור המאמר" היא רק דוגמא חדשה מן החוצפא יתירה, המסוגלת לו. אך מה שנוגע לענין המאמרים הקצרים של שני הדרשנים האחרונים, בבחינה זו היה מכוון הבעל ידי משה אל נקודת האמת ביותר באמרו: „הכי פירושו מלך שלפניך אל תקלל: הגם שהוא כבר מת וכן עשיר שלפניך גם כן פירושו הכי אף שמת, ומכל שכן למלך שבדורך שהוא עדיין בחיים, ודרש במדעך לשון ידיעה ואפילו לא היה בדור שלך רק שהיה לך רק ידיעה ממנו אפילו הכי לא תקלל. ד"א מלך שבדורך וכולי, פליג אדלעיל ואמר שבדורך דווקא ודרש במדעך לשון ידיעה והיכר ממש וכולי". הדברים האלה ברורים, נאים ומתוקנים, אלא שצריכים קצת הרחבת ביאור, וזאת נעשה במה שיבוא: כל ידיעה נשיג על אחת משתי פנים. או שבאה לנו הידיעה מאיזה מעשה (שנתהוה בימי קדם או בזמן הוה) בכתב וכן על ידי קבלה מפי השמועה, או שבאה לנו משום שהיינו רואים בעצמנו את המעשה, שנעשה לנגד עינינו. בפן הראשון, שרק שמענו ולא ראינו, השגנו ב ע י ו ן את ס פ ו ר מהות המעשה גרידא, מבלי שנגלתה ונתאמתה בנפשנו אמתת הספור על אדות האיש או הדבר, שיסופר עליהם, על ידי רְאִיָּה גשמית, והשגה זו תִקָּרֵא בעברית: wissen; אבל בפן השני, שעינינו רואות חומר ודאי ומגושם לצורך המצאת הספור, והאנשים או הדברים, העוסקים בהספור, יעברו לפנינו כבני מרון באופן, שנוכל להשיגם בכל חמשת או גם באחד מן חושי ההרגשה, השגה כזו אָמְנָה גם כן תִקָּרֵא ידיעה במובן הראשון, אבל נלוה אליה עוד מושג ההיכר או ההכרה, והעתקת ידיעה זו ללשון אשכנז היא: kennen. הכלל, שעולה מדברינו אלה, הוא: שכל ה ש ו מ ע ספור מעשה ג ר י ד א ואינו רואה אותו בעיניו, עליו נוכל רק לומר: שיש לו ידיעה מ ן המעשה (er weiss davon); אבל מי שהיה רואה בעיניו את דבר המעשה, שעליו בא הספור אחר כך, עליו נאמר: שהוא יודע א ת הדבר או את האיש כלומר מכיר אותם (er kennt sie), והידיעה מ ן הדבר או מ ן האיש מובן אצל הרואה בעיניו מעצמו. ועתה, אחר אשר הודעתיך את כל זאת, תראה, שבבחינה על כל אחת ואחת משתי פנים הנזכרות, פותרין שני הדרשנים (זה אחר זה בתכיפות) את דברי הכתוב, מר כדאית ליה ומר כדאית ליה. הדורש הראשון לקח מלת „במדעך" במובן: במה שאתה יודע מ ן קורות המלך ר"ל ממעלליו הרעים ומתועבותיו, אשר עשה; ואיזה מלך הוא, אשר תדע מ מ נ ו את כל אלה? „שלפניך", משיב הדורש על שאלה זו ורוצה לומר בזה: את המלך, שחי קודם לך ורק שמעת ממנו, אותו אל תקלל, וענין „שלפניך" הוא כענין (ירמיה לד, ה) „הראשונים אשר היו לפניך" ולא כענין (בראשית יג, ט) „הלא כל הארץ לפניך"; והדורש השני לוקח מלת „במדעך" במובן: במה שאתה י ו ד ע כלומר ת כ י ר א ו ת ו בעצמך, ולפיכך מוסיף אחר מלת „מלך" את המלה „שבדורך", שעל ידי כך תכירהו, ואלו הוה המלך בזמן, שקדם לך, לא היית מכיר אותו.

קמד) **והנה** ה׳ נצב על חומת אנך (עמוס ז, ז), על שונרא דאוניתא. ובידו אנך (שם), כבעל חוב שעומד ושטרו בידו (וי״ר פ׳ לג). החלוץ: „דרש אנך = ώνιή (שטר) גם = ἀνώγω (ermahnen״) עכ״ל. אמר מכ״בי: ממה שהדורש מתרגם „חומת אנך״ ללשון ארמית על דרך אחר ממה שהוא לפנינו בתרגום, כבר אנו רואים, שרוצה להעיר מראשית, כי עמידת הבעל חוב עם השטר שבידו קמיה הלוה הוא אונאה, ודעתו זו הוא מוציא לפועל בפתרו מלת „אנך״ כענין מלת „אנק״ בעברית וכענין מלת „אנכון״, הנזכרת בירושלמי דמאי א, שענינו גם כן צער; ואת כל זאת הוא עושה, לפי שהדרוש קאי על סיפא דקרא: אל תונו (ויקרא כה, יד), ותונו דקרא מסכים עם אוניתא דדורש כלומר לחיצה; ומשום שהשטר, שיש ביד הַמַּלְוֶה, הוא אמצעי להעיק ולצער בו את הלוה, משום הכי קורא הדורש את השטר „אנך״ כלומר לוחץ וּמְצַעֵר, ובאמת מצינו (ש״ב כב, ב),״ כי כל איש, אשר לו נושא״ נמנה ועומד בתוך בין איש מצוק ואיש מר נפש, משום שהלוה מרגיש גם כן את סבל הצער, שגורם לו השטר שביד הנושה בו[1].

קמה) **אף** חכמתי עמדה לי (קהלת ב, ט), אמר ר׳ אחא: אמר שלמה כל תורה שלמדתי בזקנתי פסטורין באף נתקיימה בי (קה״ר ב, ט). החלוץ: „מ״כ: פסטורין כלומר חכמה, שאינה ברורה רק מסותרת וכהה כמארב היושב בסתר אחור ולא פנים ועיין ערך פסט(!) או הוא ב׳ תיבות פסטורין, פירוש: אפס ונמס משא ומתן של הלכה ואי אפשר להתקיים והוא מלשון שקלא וטריא, אבל מה שלמדתי בימי חרפי, שכח הרגזני קיים, חדוד ופלפול התלמידים הוה מתקיים לי. ובילקוט לא גרס בזקנותי פסטורין וכולי, ובילקוט קהלת הגירסא: אמר רבי חנינא בר פפא: תורה שלמדתי באף נתקיימה לי. אמר ר׳ אחא: כל תורה שלמדתי במסתורין היא עמדה לי ע״כ. ולדעתי הנוסח שלפנינו נכון והדורש דרש אף = ἀώς (ἕως) ἕω (שחר) או = ἥβη (Jugend) ומלת פסטרין = ψαθυρός (schwach) ופירוש המאמר: כל התורה שלמדתי בזקנותי היא חלושה ולית לה קיום, אבל מה שלמדתי בימי הילדות והשחרות נתקיימה בִּי. וראה פירוש המשניות להרמב״ם (אבות פ׳ ה, כא) שכתב: ואמרו בפירוש מאמרו אף חכמתי וגו׳ תורה שלמדתי באף עמדה לי, ומפני זה צוה להטיל אימה על התלמידים וכולי — ופירושו מוטעה״ עכ״ל. אמר מכ״בי: נכונה גירסת הילקוט „מסתורין״, והדורש מרמז על „תעלומות חכמה״, הנזכרות באיוב (סימן יא, ו) ושנאמרות באף: כי כשהכתוב אומר: מי יתן אלוה דבר ויגד לך תעלומות חכמה״, הכונה: אף יגד לך תעלומות חכמה, והן לפי זה מסתורין באף.

קמו) **ופניתי** אני לראות חכמה והוללות וסכלות (קהלת ב, יב), ר׳ חנינא בר פפא ור׳ סימון. ר׳ חנינא בר פפא אמר: הוללות זו הוללה של מלכות, וסכלות זו הטרחות. ר׳ סימון אומר; הוללות זו הוללה של מינות, וסכלות זו הטפשות (קה״ר ב, י). החלוץ: „דרש הוללות = הללה דהיינו = ἀλαλή (Jubel, Siegesgeschrei) וסכלות = ἀσχολία (Beschäfti-gung״) עכ״ל. אמר מכ״בי: ימי חיי כל מלך ומלך עוברים והולכים חליפות על שתי פנים. יש עתים, שיגיל וישמח, בשמעו איך יריעו כל כל העם תרועה ויהללו אותו (דה״ב כג, יב). ויש עתים שיאנח תחת סבלות חובת המלכות, כששׂשם סדר בארץ וידאג לטובת יושביה; ולפי שהדורש היה קורא, כמו שהעיר כבר על זה מהרז״ו בפירושו, סבלות

[1] מן האמור תראה, כי סיפא של הדרוש „כבעל חוב שעומד ושטרו בידו״ נשענת על המלה „אוניתא״ שברישא, אך בעל החלוץ, בפחזותו ומבלי יכלתו לרדת אל עומק הדרוש, השמיט את תרגום הארמית שברישא לגמרי.

במקום סכלות, לפיכך נקיט לישנא דטרחות, שנוהגת אצל המושלים כמו
שאמר מרע״ה (דברים א, יב): „איכה אשא לבדי טרחכם״, ודברי רב חנינא
מתורגמים אם כן בלשון אשכנז: der Jubel und die Last des König-
thums; ור׳ סימון תולה את המלה „הוללות״ נמי באסמכתא, והיא בהכתוב:
ארץ פסילים היא ובאימים יתהוללו (ירמיה נ, לח), וסכלות היא כפשוטה.

קמז) **ושבתי** אני ואראה הבל תחת השמש (קהלת ד, ז), זו אדרתו של
מלאך המות (קה״ר ד, ו). החלוץ: „דרש הבל = ἄβολος
(Mantel) גם ἀπολῶ (zu Grunde gehen, umkommen)״ עכ״ל. אמר
מכ״בי: המות קוצר קציר בני אדם בעולם הזה, יזרם כמו הזורה בגורן
בהניחו את התבואה (הוא החי) על מקומה וידף את המוץ (הוא המת)
לרוח, והוא בעצמו הרוח, אשר ישא את בני אדם מעל פני האדמה
כמאמר הכתוב (תהלים קג, טו־טז): „אנוש כחציר ימיו כציץ השדה כן
יציץ. כי רוח עברה בו ואיננו ולא יכירנו עוד מקומו; וכיון שהוא פותר
מלת „הבל״ במובן רוח, כמו: הבל תינוקות של בית רבן (שבת קיט:),
ומציין בה את מלאך המות, מזכיר נמי את הגורן, שבו הוא עוסק לזרות
ולהבר, שכן תרגום גורן (בראשית נ, יא) אדרא, ואומר מן „אדרא״
אדרתו של מלאך המות.

מח) **אל** תתן את פיך לחטיא את בשרך וגומר (קהלת ה, ה), רבי יהושע בן
לוי פתר קרייא בפוסקי צדקה ברבים ואינם נותנים. ואל תאמר לפני
המלאך, זה החזן. כי שגגה היא, תוהא אני ביה. למה יקצוף אלהים על
קולך, על אותו הקול שאמרת. וחבל את מעשה ידיך, מיעוט מצות שביד
אותו האיש, הקב״ה מכנים בהן מארה ומאבדן ממנו. ר׳ בנימין פתר קרייא
בחניפי תורה. אל תתן את פיך, אל תתן רשות לפיך. להחטיא את בשרך,
להחטיא את גופך בלימודך. ואל תאמר לפני המלאך, זה הרב. כי שגגה
היא, עביד גרמיה קרי תני ולא קרי ולא תני. למה יקצוף אלהים על
קולך, על הקול שאמרת: הדא הלכה אמר לי, הדין פרק אמר לי. וחבל
את מעשה ידיך, אפילו מיעוט הלכות, שביד אותו האיש, הקב״ה מכנים
בהן שכחה ומארה ומאבדן ממנו. ורבנן פותרין קרייא בנודר. לפני המלאך,
זה חכם. כי שגגה היא, אנא לא נדרית. למה יקצוף אלהים, שפתחת בנדר.
וחבל את מעשה ידיך, אפילו מעט ממון, שביד אותו האיש, הקב״ה מכנים
בו מארה ומאבדו ממנו. רב הונא פתר קרייא בלשון הרע. אל תתן את
פיך, לומר לשון הרע. לפני המלאך, זה הגוף. כי שגגה היא, אנא לא
אמרית לשון הרע. וחבל את מעשה ידיך, אלו גידין ועצמות שבגוף אותו
האיש, הקב״ה מכנים בהם שחפת וקדחת ומאבד אותן ממנו (קה״ר ה,
ג). החלוץ: „רבי יהושע בן לוי דרש עשה = ὅσιος religiöse Hand-
lung); ור׳ בנימין = ὁσία (Gesetz); ורבנן = οὐσία (Vermögen);
ור׳ חונה = ἴς (Sehne, Muskel, Nerve) או דרש מעשה = μῦς
(Muskel)״ עכ״ל. אמר מכ״בי: המפרשים הראשונים לא פירשו את
המאמר הזה די כל צרכו, לפי שלא חשבוהו לענין גדול ונכבד כל כך
ולפי שסמכו על אנשי דורם, שיבינו מעצמם אנה פני הדורש מועדות
ואל מה ירמזון מליו; ורק בעל החלוץ התגבר על המאמר, השמיט
(כדרכו תמיד) כמעט תשע עשירית ממנו ויבחר רק במלת „מעשה״, לפי
שהפעל „עשה״ יענה לו כהיד הרים משפת יוני וקול ההברה שוה בשתי
הלשונות, רוצה לומר בלשון עברית ויונית, אך לא כן אנכי. — אנכי
העתקתי את המאמר כולו, כדי להוכיח במובן חכמינו ז״ל כל ענין שצריך
לפירוש, וכדי שאוכל לזרות על ידי כך פֶּרֶש על פני פירושו של בעל
החלוץ. נתחיל נא ראשונה בענין המאמר בכלל, ואחר כך נסיים בו
בפרט. — בכלל אני אומר: שכל ארבעה הדורשים פתרו מלת „בשרך״
במובן בשורה, מלת „מלאך״ בדו אפין, כפי שהסכימו על שם זה בימים

ההם, ואת המלה „מעשה" בדרך אסמכתא; ואם נשית לבנו אל האמור כאן בכלל, אז יעלה לנו ענין הפרט בקלות, כמשחיל ביניתא מחלבא. **בפוסקי צדקה.** היית מבשר ברבים, שתתן צדקה כמה דתימא (תהלים מ, י) בשרתי צדק בקהל רב, ולפיכך אל תתן את פיך לחטיא את אשר בשרת. **זה החזן.** שליח נקרא מלאך, וחזן הוא שליח צבור. **מיעוט מצות.** מדכתיב „מעשה" לשון יחיד, לפיכך הוא אומר „מיעוט מצות" ואסמכיה מעשה אקרא: והיה מעשה הצדקה (ישעיה לב, יז), שכתוב נמי בלשון יחיד. **חניפי תורה.** חניפי תורה הם אותן בני אדם, שאינם לומדים לשמה אלא משום יוהרא, יחליקו בלשונם וחן בפיהם כאלו הם חכמים באמת, אשר ישמיעו את דבריהם בנחת, ותחת שפתימו אינו בפועל כי אם שוא ותרמית, שבהן מסמאין עיני הבריות. **גופך בלימודך.** מאחר שהתורה מגינה על האדם (ברכות לא.), נמצא שהרמאי מחטיא את גופו על ידי שלא למד תורה לשמה; ומה שמוסיף „בלימודך", מדייק נמי ממלת „בשר", שהתורה בכלל נקראת בפי חז"ל בשר, כהיכא דאמרי (ב"ב כב.) „תו אכלו בשרא ביה רבא", ועל דברי סופרים נאמר בפרט (עירובין כא:) „כל ההוגה בם טועם טעם בשר". **זה הרב.** במסכת חגיגה (טו.) מדמין את הרב למלאך. **מיעוט הלכות.** יליף ליה מאסמכתא. כתיב (דברים ל, ט) והותירך ה' אלהיך בכל מ ע ש ה ידך. אימתי יקויים היעוד הזה? אם יקיים האדם „לאהבה את ה' אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו", שעל הפסוק הזה דרשו חז"ל (נדרים סב.): „לא יאמר אדם אקרא שיקראוני חכם, אשנה שיקראוני רבי וכולי אלא למוד מאהבה וסוף הכבוד לבוא", אבל לחנף תורה, שלומד רק משום כבוד מדומה, יחבל הקב"ה מעשה ידיו. **בנודר.** רבנן משתעין נמי בממון כמו ר' יהושע בן לוי, אלא שמחליפין את החזן בחכם, כי המלאך הוא חכם ולפיכך חכם גם כן מלאך כמה דתימא (ש"ב יד, כ): ואדני חכם כחכמת מלאך האלהים. **מעט ממון.** הממון נקרא „מעשה", שכן הוא אומר (דברים ב, ו־ז): „אכל תשברו מאתם ב כ ס ף ואכלתם וגם מים תכרו מאתם ב כ ס ף ושתיתם, כי ה' אלהיך ברכך בכל מ ע ש ה י ד י ך." **לשון הרע.** גם דרוש זה מכוון כנגד „לחטיא בשרך" כלומר אתה מחטיא את הבשורה, שאתה מוציא מפיך, על ידי לשון הרע. **זה הגוף.** בבחינה על הפסוק (יחזקאל כח, יג): „מ ל א כ ת תפיך ונקביך ביום הבראך כוננו," שעליו דורש רב (ב"ב עה.) „אמר לו הקב"ה לחירם מלך צור: נסתכלתי ובראתי נקבים נקבים באדם", בבחינה זו קורא רב הונא את הגוף „מלאך". **גדין ועצמות.** מלבד מה שהדורש מסייע ליה מן האסמכתא: „כי כחמר ע ש י ת נ י וגומר ו ב ע צ מ ו ת ו ג י ד י ם תשככני" (איוב י, ט־יא), מייחס עוד את המעשה יד אל הגידין והעצמות משום כך, לפי ששניהם עיקר להוצאת איזה דבר מן הכח אל הפועל. רק באמצעיתן יתהוה כל מעשה, ואם יחסר אחד מהם או נמצא בו חַבָּלָה, אז נפסק המעשה לגמרי או בא לכלל ביטול זמני, מה שאינו כן אצל בשר האדם. שאם גם חסר או נפצע מקצתו לא יצא מזה ביטול מעשה. — — — הארכתי בביאור המאמר הזה, כדי להראות לכל ובפרט לבעל החלוץ, איזה דרך ישכון אור של דעת חז"ל, כלומר איזה ענינים וסגנוני לשון היו נר לנתיבתם ושלא נָטְעוּ אף בל שורש בארץ יון גזעם. רק לפעמים, כשהיתה צורה נכרית על פני מלה אחת או שהדורש היה רוצה להשתמש בהידוד בעלמא, רק אז פתרו את המלה בלשון יוני ואז אמרו גם בהדיא: „לשון יוני הוא" או „שכן קורין בלשון יוני."

קמט) **טוב** מראה עינים מהלך נפש (קהלת ו, ט), טוב מי שהוא מבאר משנתו ממי ששונה ורגיל בהרגל לשון והולך (קה"ר ו, ח). **החלוץ:** „הדורש חלק מלות: „מראה עין" מ ראהעין ודרש מ = μυέω (למוד ראה עין או דרש מראה ἐρευνάω (forschen, untersuchen, prüfen)

עינים בסרום אותיות = ἑρμηνεύειν (erklären) הלך = ἀλογία (Un-
achtsamkeit, ohne Ueberlegung") עכ״ל: אמר מכ״בי: הדורש אינו
פותר מלת „מראה" בשם ובמובן רְאִיָּה (das Sehen) כמו: לכל מראה
עיני הכהן (ויקרא יג, יב), אלא כבינוני פיעל של ההפעיל ובמובן הוראה
כמו: (שמות כה, ט) ככל אשר אני מראה אותך (er zeigt), וכונת
הכתוב לפי דעתו: טוב מי שמראה שיש לו עינים, שמשוטטים בכל ואין
נסתר מהם דבר בניגוד אל אלה, אשר עינים להם ולא יראו. אך לפי
שהשתמשו חז״ל במלת עינים על פי השאלה והיו קורין את הידיעה לסבור
את תלמודו בשם עינים, כמו שדרשו (קה״ר יב, ג): „וחשכו הרואות
בארובות, את מוצא, כשגלו ישראל לבבל לא היה אחד יכול לסבור
תלמודו," לפיכך בוחר להחליף מלת עינים במלת משנה ולומר: שצופה
ומביט בעינו הרוחנית כלומר בעיון ומשתדל, שתהיה משנתו ברורה ונקיה
כסלת. בהרגל לשון. כמו שנאמר על מצות אנשים מלומדה: „תפלה
בלא כונה כגוף בלא נשמה," כך נוכל לומר על לימוד בלי עיון וירידה
לעומקו: גירסא בלי מחשבה כגוף בלא נשמה, כי בעוד שהבעל עיון
מראה, שנשמת אלוה תבינהו והיא נוכחית (ist gegenwärtig) בשעה
שידבר על אל אלים ועל תורתו נפלאות, מראה החלוש דעת, שאינו רגיל
להתבונן בדבר ולתת לעצמו חשבון על אדותיו, כאלו נפשו נעדרת ואינה
עמו (ist abwesend) וכאלו שִׁלֵּחַ אותה לטייל ונשאר גופו יחידי, והלך
נפש זה (dieses Dieseelegehenlassen) של המפטפט דברים בעלמא
קורא הדורש „הרגל לשון".

קנ) **טוב** ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה (קהלת ז, ב), למה לב
חכמים בבית אבל? שכל מי שמתאבל, הקדוש ברוך הוא משמחו
שנאמר (ישעיה כט, יט) ויספו ענוים בה׳ שמחה (קה״ר ז, ב). החלוץ:
„הבין ענו = ἀνιάω (Kummer haben") עכ״ל. אמר מכ״בי: בעל
החלוץ! אתה תגר בדברים של מה בכך! (du Kleinigkeitskrämer!)
הגם לזאת צריכה הוכחה מלשון יוני? כמדומה לי, כבר הייתי נוקף לך
על אצבעותיך למעלה בסימן אחד בגלל שטות זו; אך מאחר שלא ארע
עתה מקומו איה, אכבה פה עוד פעם שנית בחץ לשוני ואומר: המלה
„ענו" מציינת איש נכנע ושפל רוח, כי שרשה ענה במובן הכנעה; ומי
שהוא נענה (ישעיה נג, ז) או יאמר: נעניתי עד מאד (תהלים קיט, קז)
הוא בודאי גם מתאבל.

קנא) **לך** אכול בשמחה לחמך וגומר כי כבר רצה אלהים את מעשיך (קהלת
ט, ז), אמר ר׳ הונא בריה דרב אחא: בשעה שישראל נפטרין מבתי
כנסיות ובתי מדרשות בת קול יוצאת ואומרת: לך אכול בשמחה לחמך,
כבר נשמעה תפלתכם לפני כריח ניחוח (קה״ר ט, ז). החלוץ: „חלק
מלות את מעשיך לשלוש כזה: אתמ עש יך, ודרש אתמ עש = (ἴσω)
ὀσμὴ ἡδεῖα (Wohlgeruch) יך = εὐχή (Gebet) ממש רצה תפלתכם
כריח ניחוח" עכ״ל. אמר מכ״בי: יליף להא מאסמכתא. מלת „רצה" סמך על:
נדבות פי „רצה" נא ה׳ (תהלים קיט, קח) ומלת „מעשיך" על: ועשית אותה
קטרת „מעשה" רוקח (שמות ל, לה), נמצא שהתפלה כריח ניחוח או כקטרת!

קנב) **ותפר** האביונה (קהלת יב, ה), זו זכות אבות (קה״ר יב, ה). החלוץ:
מה לאביונה עם זכות אבות? אולם אין ספק אצלי, כי הבין
אביונה = εὐγένεια (edle Abkunft) והיינו זכות אבות" עכ״ל. אמר
מכ״בי: יש שייכות לזכות אבות עם מלת אביונה, לפי דעת הדורש,
משום שהאומה הישראלית מצויינת בש״ס ובמדרשים בשם „יונה" וכל אחד
ואחד מן השלושה אבות, שזכותם עמדה לישראל מאז, נקרא: אבי — יונה
או אומה זו, וכשבא עליה נבוכדנצר הופר אבי יונה או זכות אבות.

קנג) **כי** נרפים הם (שמות׳ ה, ח), אמר רבי שמעון בן יוחאי: התחיל מחרק עליהם שיניו ואומר נרפים אתם לשון טינוף הוא (שמות רבה פ׳ ה). **החלוץ**: „מ״כ: יש לומר, דדרש נרפים כמו גרפים לשון גרף של רעי ע״כ. ובאמת דרש רפה = ῥύπα (״schmutzig) עכ״ל. **אמר מכ״בי**: מצינו נזכר בכתבי הקדש ליכלוך או טינוף של אדם בתר הריקת שינים. איוב נתלכלך, כמה דאת אמר (איוב טז, טו): „שק תפרתי עלי גלדי ועוללתי בעפר קרני״, וכתיב מקמיה (שם, שם ט): „חרק עלי בשניו״; ולפי שפתר הדורש את השרש רף שבמלת נרפים, במובן השרש רף, שבמלת רפש, ובמובן התלמוד (פרה פ׳ יא) הרפפות טהורות (לפי דעת הערוך, ערך רף ג), לפיכך לקח לו מליצת איוב לדוגמא ואמר: שמתחלה חרק עליהם פרעה את שיניו וכעס, ומתוך כעס בא לכלל חירוף ואמר: מלוכלכים אתם כטיט חוצות, ובזה סרה קושיית הבעל ידי משה: „מנליה למימר, שהיה כאן חריקת שִׁניים״ ויפול גם מגדל הפורח באויר, שבנה על הענין שלפנינו.

קנד) **ובן** כסיל תוגת אמו (משלי י, א), מהו תוגת אמו? אמר ר׳ לודה לישן גרמטיון הוא אפרא בעייני אמיה (ירוש׳ תעניות פ׳ ג, ה׳ יב). **החלוץ**: בעל יפ״מ פירש, שבלשון יוני, הנקרא גרמטיקא, תוגת אמו לשון בזיון שמבזין אמו, ואומר: עפר ואפר יכנס בעיני אמו עכ״ל. ובעיני ברור, כי מובן גימטריון הוא כאן גרמטיון = γράμματα (אותיות) כלומר שכל אות ואות מהתיבה יש לה הוראה בלשון יונית, כזה: תּ (תּ דגושה) = τῆ (da, nimm) הרי לך; ג = γῆ (Erde, Staub) אפרא; ת (ת רפויה) = ὄσσε (Augen). ולפי זה תוגת אמו ממש אפרא בעינוי אימיה״ עכ״ל. **אמר מכ״בי**: רחמנא ליצלן מפירושים כאלה. ועל דִּבְרָתִי! אלו היה לי מכיר ומודע בעיר מושבו של בעל החלוץ, הייתי אומר אליו: צא והקהה בגיני את שִׁנֵּי פושק שפתים זה, כי שכר אחר אינו ראוי ליטול על הבלים כאלו. — — והנה מה שנוגע אל הביטוי „לשון גרמטיקא״ ובירושלמי לפנינו לישן „גרמטיון״ נראה לדעתי, שכמו שקראו זמן רב אחר חתימת שני התלמודים כל שפה זרה „שפת לועז״ ונהגו לומר „בלע״ז״, כך היו נוהגין חז״ל לקרוא שפת יונית ושפת רומית, שהיו נודעות להם הרבה יותר משפות אחרות, בשם „לשון גרמטיקון״ משום כך, לפי שקנין ידיעת לשונות אלו היתה תלויה בידיעת משפטיהן או בדקדוק (Grammatik), או יותר טוב, לפי שהורו אותן כבר על פי דקדוק; ובאחת משתי הלשונות הללו היה גם מבקש הדורש שלפנינו אחר מלה, שהברתה דומה (-Gleich klang) אל המלה העברית „תוגה״, ושעל ידה ימצא מקום ללכוד את לב שומעיו בפתע פתאום עם חידוד חדש, וגם מצא אותה בלשון רומי. כי צלצול תּוּגָה = טוֹגָה (Toga) שוה, ומלה רומי זו לא היתה זרה לבעלי התלמוד, שהרי מזכירה בעל הערוך, ערך טג, בשם מדרש: „טגיות אינן חייבין בציצית. ובפרקי אבות בתי״ו ברישיה: „ודאשתמש בתגא חלף״. אחר פתיחה זו, לצורך הבנת „תוגת אמו״ כפי דעת הדורש, נשמע נא מה בפי סופרי ומליצי הרומיים על אדות הלבוש, שנקרא: טוגה. בכלל אנו שומעים מפיהם: שמדרך הרומיים (אנשים ונשים היו בבחינה זו שוין) להתלבש בכסות זו, שהיתה עשויה מחתיכת בגד צמר לבן ובלי בית יד (Aermel) וכפתורים וכדומה. אצל הגברים היתה היא הבגד העליון, שהלבישו ממעל הבגד, שנקרא טוּנִיקא (Tunica), בלכתם בראש חוצות ורק בשעת השלום, שמשום הכי היו קורין פשוט לעת שלום „טוגה״; אך אצל הנשים היתה הטוגה בגד תחתון (Unterrock), קצר ומגיע עד הברכים ועל הטוגה היה לובשין, כשהיו מראין עצמן בשוק, אצטלית (Stola), בגד שצבעו לבן (יומא סח:) וארוך עד לארץ. במה דברים אלה אמורים כלומר שהנשים היה לובשין אצטלית על גבי הטוגה, לגבי נשים חשובות ונכבדות (vornehme Frauen), אבל לגבי נשים פשוטות והמוניות היה המנהג

לִקְראית גם בפרהסיא בטוגה גרידא, בלי בגד עליון. — מנהג לבישת הטוגה היה נוהג בכלל, כל זמן שהיתה רומא מדינה חפשית (Republ ik); אך תחת ממשלת הקיסרים התחילה להתבטל מעט מעט והיתה הולכת וחסרה עד שנעשית בסוף למשל הבזיון. רק אשה פחותה ואינה הגונה כלומר רק זונה, רק הן לבדן השתמשו עוד בטוגה, ותחת אשר אמרו מלפנים על המפקרת את עצמה „זונה", קראוהו אחר כך בשם „טוגה". שים לבך, קורא יקר, לדברי המליץ טִבּוּלְלִיס (Tib ull IV, 10. 3) ולדברי המליץ הוֹרַטִיאִיס (Horat. Sat. I, 2, 63 und 82) ובפרט לדברי הבעל מכתמים מַרְטִיָאלִיס, שאומר (Martialis II, 39, 2): „שַׁלְחִי לזונה טוגה, כי לבוש זה יאה לה גם נאה לה", ואז תדע ותבין למה הדורש אומר, שבן כסיל הוא תוגת או לבוש בזיון של אמו. — כמו שהיה נודע אל הדורש, שהבנים נקראים בפי חז"ל לבוש אמן (כי כשהכתוב אומר (משלי לא, כה): עז והדר לבושה" הכונה על בניה, הכלולים בהמלות „הליכות ביתה" וכהיכא שדרש רבי יצחק (ב"ר פ' מה): „צופיה הליכות ביתה (משלי לא, כז), ב נ י ביתו של אברהם", ובילקוט כתובים (רמז תתקסד): „צופיה הליכות ביתה, זו אשתו של עובדיה שהצילה את ב נ יה"), וכמו שהיה נודע לו, שדרך בני אדם הוא לתלות תמיד מעשה הבנים באֵם, אם יש לה בן הגון אומרין: „יתברכון דדיא דהכין אוניקו ומעיא דהכין אפיקו", (ב"ר פ' צח) ואם יש לה בן נעות המרדות אומרין: „ליט ביזא דכן איינק" (ירוש' כלאים פ' א, ה' ז), כך לא היה נעלם ממנו, שהטוגה אצל הרומיים היא סימן בזיון גדול, ומשום הכי פירש את דברי הכתוב „תוגת אמו" על ידי המלות: „אפרא בעינוי אימיה" כלומר על ידי הבזיון, שהביא עליה, לא תוכל לשאת את עיניה ולראות בפני איש מרוב הבושה והיא כבן אדם, שהיו זורין אפר בעיניו עד שאי אפשר לו לראות, במלין אחרים: בן כסיל הוא הטוגה של אמו" שבה תִּגָּלֶה וְתֵרָאֶה לפני עין כל ואשר על ידה תהיה לקלון ולשמצה[1]).

דרשות הלכיות.

א) **כי** טוב לו עמך (דברים טו, טז), שתהיה שוה לו. אם היה חגר או סומא אינו נרצע (מכילתא דנזיקין פ' ב). **החלוץ**: „דרש מלת עם = ὁμοια (gleich sein, ähnlich sein) וכן מתפרש להלן (מסכת דכספא) הקם תקים עמו, בזמן שאתה שוה לו. וכמו כן מאמרם האגדי: והואיל והחמור אינו רואה ואתם אין אתם רואין שבו לכם פה עם החמור. ומנין שעבדים דומין לבהמה? מהכא: שבו לכם וגומר" (ב"ר פ' נה), אין ספק, שדרש מלת עם כאמור, ודוגמתם (ירוש' הוריות פ' א, ה' ד): והתיצבו שם עמך, מה את לא גר ולא נתין ולא ממזר אף הן וכולי" עכ"ל. אמר מכ"בי: ידוע הוא, שהאדם, בבחינת מעמדו הגופני, נקרא רק אז טוב או מצליח ומאושר אם הוא שלם בבריאות ואין בו חֲבָלָה או מום וכדומה להם, מה שאינו כן אם הוא ידוע חולי או אין מתום בבשרו כי אז, אם גם הון ועשר בביתו, לא נוכל לומר עליו: כי טוב לו; ורק

---

[1]) גם הילדים, כמו עלם כך עלמה, היו לובשין טוגא, ששמה „טוֹגָא פּוּרָא" (Toga pura), ושניתן להם כשבא העלם לכלל גברות והעלמה לכלל בגרות, ואפשר אם כן, שברוב הימים נתטשטש הכתב ונמחקו שלוש אותיות הראשונות של המלה „טוגא", עד שלא נשאר ממנה כי אם אות האל"ף לבדה, והאות הזאת, שלא היו יודעין האחרונים מה היה לה ומה טיבה, היו מצטרפין אחר כך אל המלה „פורא", ובכן נעשה משתי המלות „טוגא פורא" מלה אחת „אפרא"; ולפי זה צריך לגרוס במקום „בעיני", עם בי"ת בראש, „כעיני", עם כ"ף והכונה: הטוגא פורא או האפרא, שהיא לבושו של הבן כסיל, היא דוגמא טוגת אימיה, כשם שלבישת הטוגא יש לה לבזיון כך נמי קנין האפרא או של בנה הכסיל, וענין „בעיני" היא לשון תמונה כמו (ויקרא יג, ה) והנגע עמד בעיניו.

לפעמים, אם האדם רואה, שאיזו פקודה רעה או תוכחה באה עליו לטובתו אז מצינו, שֶׁנֶּאֱמַר: טוב לי כי עוניתי (תהלים קיט עא). והנה משום שענין מלת היחס „עם" הוא לפעמים כענין כ"ף השואה (ד. מ. עם גחלי רתמים (שם קכ, ד) שפירושו: כגחלי) ומשום שמצינו, שגם ענין מלת „עמך" הוא כענין כמוך (איוב מ, טו), משום הכי מבאר הדורש מלת „כמוך" על ידי המלות „שתהיה שוה לו „כלומר שוה בבחינת שלימות הבריאות, אבל אם היה חגר או סומא ואין טוב לו כמוך, אינו נרצע.

ב) רַבִּי נתן אומר: ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורותם (שמות לא, טז), חלל שבת אחת כדי שתשמור שבתות הרבה (מכילתא תשא פ׳ א). החלוץ: „איך נשמע מן ושמרו וגומר חלל שבת אחת וכולי? יש לבאר בב׳ פנים. או שדרש מלת שמר בסרוס אותיות = μορύσσω (entweihen, beflecken) או נאמר: כי דרש אות ו דושמרו = οὐ (לא) ומלת את = εἷς (אחד) כלומר לא ישמרו שבת אחת כדי שישמרו וכולי" עכ"ל. אמר מכ"בי: כאן, כשראיתי אצל המלה הראשונה „ושמרו" מעשה והיא: שחמור נוער ושואל ומשיב שלא כהלכה, נזכרתי סימן לדבר: „משמרה" חמור נוער" (ברכות ג.) ושאין מן הפלא אם יה"ש נושך את כל תלמיד הכם כחמור, משום שהוא כדומה לו. — הקושיא: „איך נשמע מן ושמרו וגומר חלל שבת אחת וכולי?" אינה קושיא כלל מטעם זה: כל פעולה, שמצויינת על ידי פעל באחד מן השלושה זמנים: עבר, הוה, עתיד, תוכל להיות מוגבלת בְּהֲעֲשִׂיָּה כלומר יש באפשרות, שֶׁתִּמָּשֵׁךְ לזמן רב, נשנית ונכפלת כמה פעמים או נעשית רק פעם אחת, מה שאינו כן בבחינת המקור, שמורה על פעולה תמידית, שנעשית בלי הפסק ולדורות. במלין אחרים: אם נאמר, שהאיש הזה שמר או שומר או ישמור את יום השבת נוכל לשפוט, ששמירת יום זה תהיה בצמצום מכוון כלומר דוקא יום אחד ולא יותר או גם פַּעֲמַיִם ושלוש; אבל מושג המופשט של השמירה עצמה, שמונח ונכלל בהמקור, הוא עומד וקיים לנצח, לא יתחלף ולא ישתנה ולא יעלה בתוהו ויאבד. היוצא לנו מזה הוא: שכשאומר הכתוב „ושמרו" יכול להשתמע מיניה „שבת אחת", וכשהוא אומר „לעשות" משמע מן שימוש מקור זה „שבתות הרבה" כלומר עֲשִׂיָּה מַתְמֶדֶת, שנמשכת לזמן הרבה; ואם כך הוא, מה לנו לאותיות אל"ף תי"ו (את), שמשים בעל החלוץ למועדים ולימים: „את, אחד כלומר לא ישמרו שבת אחת כדי שישמרו וכולי" מאחר שענין שבת אחת ושבתות הרבה כבר נכלל בהמלות „ושמרו — לעשות?" אמנם גם ההלול שבת, שרוצה יה"ש להוכיח מן סירוס האותיות, גם זה נופל תחת סוג ההבל וְהַתִּפְלוּת, המסוגל לו במדרגה יתירה. להגיד את האותיות העבריות לאחור על פי לשון יוני לא עלה מעולם על דעתו של רבי נתן, ואם הוכיח ממלת „ושמרו" את מציאות החילול שבת, אז עשה זאת בסבת רוח היהודית, שהיתה נוססה בו, ובאמצעית ילדי רוח העברים, כמו שנורה במה שיבוא. — — האיזמל, שבו היו מלין את הילד, היה עשוי בימים מקדם מאבן כמה דתימא (שמות ד, כה) „ותקח צפורה צור", ואומר (יהושע ה, ב) „עשה לך חרבות צורים"; ומדמוסיף מלת „חרבות" על מלת „צורים" ולא אמר צורים סתם כמו בספר שמות, בודאי בא להשמיענו, שהצורים היו צריכין להיות חדין כחרב, דבר, שאי אפשר להוציא לפועל אלא על ידי אבן חזקה, שנקראה „שמיר" ושעליה אמר הנביא (יחזקאל ג, ט) כשמיר חזק מצור. והנה אל המלה „שמיר" סמך רבי נתן מלת „ושמרו" באמרו: שבני ישראל מותרים להשתמש באבן שמיר בשבת לצורך כריתת הערלה, ואפשר היה גם מְכֻוָּן על הפריעה, שנעשית באמצעית הצפרנים; וכיון שמצא (ירמיה יז, א) צפורן ושמיר בהדי הדדי, לפיכך תלה מלת „ושמרו"

גם במלת „צפורן״ ועשה על ידי כך סימנא מילתא, שהציווי קאי על המילה ושבשבילה מותר לחלל את השבת[1]).

ג) **ולקח** הכהן את הזרוע בשלה (במדבר ו, יט), והתניא בשלה אין בשלה אלא שלמה (חולין צח). החלוץ: „כבר הבאתי למעלה מה שכתב רש״י בזה[2]) ובתוספות (שם ד״ה אין) כתבו: ונראה לפרש, דמשמע בשלה כמו בשל לה, למ״ד דגושה מפיק ה״א, כמו שיש לה כלומר כמות שהיא ע״כ. ופירושם דחוק ורחוק. ולדעתי אין ספק, כי הבין הדורש בשלה = πᾶς-ὅλον (ganz, unzertheilt, unversehrt) עכ״ל. אמר מב בי: יש דרך ישר לפני איש, והוא יגשש עליו בעינים פקוחות כעור מגשש באפלה. ואם גם האיש גדול בענקים, אשר יגביה למעלה ויעמיק שְׁאָלָה בכל דבר הקשה וכל רז לא עממוהו, בכל זאת קרה יקרה, שלפעמים נעלם ממנו דבר קטן, שאף תינוקות דבי רב יודעין אותו ולא יפקפקו אחריו. כזאת וכזאת אירע גם לרש״י ולבעלי התוספות בבריתא שלפנינו, ושני המפרשים הגדולים האלה, אשר מפיהם אנו חיים, לא ידעו בה להימין ולהשמאיל. הראשון באמרו: „ואינו נתפרש באיזה לשון״ כלומר בעל המאמר לא התברר כלום על מה ארני עיונו והשקפתו בענין מלת בשלה הטבעו, יניח את המסוה, הלוט על פני הברייתא, מבלי הפין שביב אש בחשכת אפלתה, והשניים יחישו להם מפלט בהשערה, התלויה בשער והנראית כמגדל הפורח באויר. המה יבתרו את המלה בתוך ויפרידוה לשני

1) לפי המכילתא, דפוס וויען משנת תרל, ולפי המכילתא, דפוס ווארשא משנת תרלו, וכן לפי הילקוט שמעוני, דפוס ווארשא משנת תרלו, ולפי מה שמצינו על ענין זה בתלמוד שלנו נראה, שבעל החלוץ מזייף גם כאן את הנוסחא כדי שיוכל להשתמט מן האמת וכדי שיזדמן לו רק זאת, מה שהוא לו מן הצורך לפטפוטי מליו. הוא משמש בלשון „שתשמור״ לנוכח, ומייחס על ידי כך את השמירה לכל אחד מאישי ישראל, שמחלל את השבת בשביל הנימול; ומשום מה תופס בלשון נוכח מעיקרא? כדי שיהיה לו מקום אחר כך בפירושו להסב את הדבר גם כן כלפי ישראל ושיהיה יכול לומר: „כדי שישמרו״. אך ראה נא גם ראה קורא יקר! בכל הספרים, שהזכרתי, כתיב: „חלל עליו שבת אחת כדי שישמור (לשון נסתר) שבתות הרבה״, וגירסא זו היא נכונה ועומדת בקישור עם דרשת רבי אלעזר בן פרטא על סיום הכתוב: „ברית עולם, דבר שהברית כרותה לו, ואי זו? זו מילה״ (שם במכילתא), ולפי זה: כשם שברית הברית היא לו כלומר לנסתר כך שמירת שבתות הרבה לנסתר כלומר אל הנימול, שאילי לא מל לא היה בא לכלל שמירת שבת ולא היה צריך לשמור אפילו שבת אחת, אך דברי יה״ש: „כדי שישמרו״, הם דברים שאין להם שחר: בני ישראל שומרים שבתות הרבה לפי שכבר נימולים, אבל הנולד צריך להיות נימול תחילה כדי שיוכל עתיד לשמור שבתות הרבה, ולפיכך מחללין עליו את השבת.

2) בפתיחתי אל הדרשות ההלכיות, במחברת התשיעית, כתב יה״ש אלה הדברים: „שימו נא לבבם למאמרם: ולקח הכהן את הזרוע בשלה, אין בשלה אלא שלמה (ספרי נשא ובבלי חולין צח) ולפירושו של היצחקי, שכתב בתם לבבו: לא נתפרש באיזה לשון ע״כ, וממילא נשמע, שלדעתו אם יש לתיבה זו ההוראה המבוקשת באיזו לשון מן הלשונות, אין שום פקפוק להוציא על פיה ההלכה!״ עד כאן לשונו. והנה על דברי רש״י האלה ישיש יה״ש כמוצא שלל רב משום שמוכיחים, לפי דעתו, בהדיא ובאופן דלא משתמע לכמה אפין, שחז״ל הוציאו דין ודת כלומר את ההלכה ממלה עברית על פי הוראת האחרונה בלשון יוני; אך בשמחתו זו לא יתערב זר, ועל ההיקש, שהוא מוציא מדברי רש״י, יהללנו — בהפך מן דברי המלך שלמה — הוקא פיהו ולא זר, לפי שכל מי שיש לו מוח בקדקדו יודה ויכיר, שלא לבד שפטפטן זה אינו מעיין בדברי אחרים כדבעי למהוי, אלא אף לא ישמיע לאזניו מה שהוא מוציא מפיהו. החלטתו זו, שהיא קשה כגידין ומרה כלענה, אוכיח על ידי ראיות ואלו הן: ידוע הוא, שהעברי משתמש בהשם „לשון״, שמונח בעצם וראשונה על האבר בפה, בדרך השאלה, א) על הדבור כמו (ירמיה יח, יח) לכו ונכהו בלשון (das Reden), ב) על שפת עם (Sprache) כמו מכל לשונות הגוים (זכריה ח, כג). אל הדבור, שנסמן על ידי מלת לשון, נלוה לפעמים גם מושג פרטי והיא: מושג הוצאת הדבור על פי סדר ובדרך נעים ומקובל, אי להפך על פי אי סדרים ובדרך בלתי נעים ומתנגד לנפש היפה, ומושג זה קורא הכתוב (משלי טז, א) „מענה לשון״ והאחרונים „סגנון לשון״ (den Ausdruck, die Sprech- und Redeweise) אלא שמדרך האחרונים לקצר בבחינה זו ולומר במקום „סגנון לשון זה״ רק „לשון

ראשים. אך אם כן הדבר, הוה ליה למימר: אל תקרי בשלה אלא בְּשֶׁל לָהּ או קרי ביה בשל לה, כדרכי חכמינו ז״ל על הרוב? אמנם הדבר פשוט ודעת הבריתא נליף מדברי הקרא, מבלי צורך לתת רֶוַח בין הדבקים ולהתיר קישורם. אילו כתיב רחמנא: ולקח הכהן את הזרוע מן האיל ובישל אותה, הוה אמינא, שמחתך והדבר מבשל כלומר שמחתך תחלה את הזרוע מעל גבי האיל, ואחר כך מבשל את הזרוע לבדה והנותר מן האיל עומד חי (roh), שהרי „אותה״ קאית דוקא על הזרוע, שהיא מין נקבה, ואם כן הזרוע אינה נבשלת בשלימותה עם האיל; השתא דקאמרת: „ולקח הכהן את הזרוע בשלה (שהוא כאלו הוה כתוב״ הזרוע הבשלה״, דלגביה קרבן אחר (במדבר כח, ד) כתיב נמי „הכבש אחד״ במקום הכבש האחד) מן האיל״, שמע מיניה שמבשל והדר מחתך, הזרוע נתבשלה כמות שהיא בשלימותה עם האיל, ואחר גמר הבישול יקח הכהן את הזרוע, שהיא כבר בשלה, מעל גבי האיל, שנתבשל עמה ביחד.

ד) **רבי** יהודה אומר ישרוף (במדבר יט, ה), שלא ימעיט את העצים, אלא מרבה הוא לה חבילי אזוב וחבילי אזוב יון בשביל לרבות את העפר (ספרי חקת, פיסקא קכד). החלוץ: „ודאי דרש שרף = σωρεύω (auf-häufen, anhäufen״) עכ״ל. אמר מכ״בי: יליף להא מאסמכתא. נאמר כאן ישרוף ונאמר התם (תהלים מו, י) „עגלות ישרוף״ וכן (ירמיה מג, יג) „בתי אלהי מצרים ישרוף״, מה התם, אצל שריפת עגלות ובתים, אינו מיעוט עצים, אף הכא נמי, וריבוי חבילי אזוב מובן מעצמו שהוא משום כך, כדי שיהיו העצים נאכלים על ידם לגמרי ולא יהיה נשאר אחריהם גחלים שלמים, אלא ריבוי עפר, שסבת אש מתלקחת היא האזוב היבש.

ה) **לא** תלך רכיל בעמיך (ויקרא יט, טז), שלא תהיה רך לזה וקשה לזה (ספרא קדושים פ׳ ב, פרק ב). החלוץ: „פירש הראב״ד: דריש רכיל רך ואזיל. ורש״י פירש: רכיל רך לי תהיה״ ע״כ. אבל איך במשמע רכיל קשה? לדעתי חלק הדורש מלת רכיל לשתים: רך יל ודרש רך = τραχύς (rauh, hart, stachelig), יל = ἴλαος (רך) כלומר רך לזה וקשה לזה״ עכ״ל. אמר מכ״בי: גם כאן יש זיוף הנוסח על ידי יה״ש, שהרי בכל ההוצאות של הספרא נמצא כתוב: „רך בדברים״, ואם בדברים הדורש משתעי אז נראה בהדיא, שדורש נוטריקון ,רך — כל״ וההברה האחרונה היא השרש מן המלה „אכל״ וכך היא דעתו: אל תהי רך בדברים לזה ואל ת א כ ל את האחר בכל פה (ישעיה ט, יא), שהמנהג האחרון הוא מדה קשה ואכזריה.

ו) **אשר** יהיה בימים ההם (דברים יז, ט) אמר ר׳ יוסי הגלילי: וכי תעלה על דעתך, שאדם הולך אצל שופט, שלא נמצא בימיו? אלא מה תלמוד לומר אל השופט אשר יהיה בימים ההם? אלא שופט, שהוא כשר ומוחזק באותן הימים (ספרי שופטים, פיסקא קנג). החלוץ: „דרש היה οἵη, οἷος (vorzüglich, fähig״) עכ״ל. אמר מכ״בי: אם כבר נכלל

זה״ גרידא, כמו שעושים גם הבדל בבחינת „לשון״, שהוראתו דבור וסגנון דבור, ובין „לשון״ שהוראתו שפת עם על ידי סימן המין. בפן הראשון אומרים: „לשון זה״ ובפן השני: „לשון זו״, ואנו, ההולכים בעקבותם, לא נזוז ממנהגם זה עוד גם היום; ולפיכך כשאמרתי למעלה אצל סיום דברי יה״ש: „עד כאן לשונו״, לא היתה כונתי לומר: עד כאן שפתו העברית, אלא: עד כאן אופן ודרך בִּיטוּיוֹ או סגנון לשונו בלי עודף וחוסר. והשתא דאתינא להכא יתברר מעצמו, שהחלטתי נגד יה״ש נכונה ואין בה נפתל ועקש. רש״י, שהיה מדייק בלישנא, יאמר: „לא נתפרש ב א י ז ה״, דייקא ז ה לשון זכר וענינו אם כן: באיזה סגנון לשון, הדומה לו במקום אחר, שאלו היה כונתו על שפה מן השפות, שמדבר עם ועם, הוה משתמש לומר: „לא נתפרש באיזו״ זו לשון נקבה; ויה״ש, שיודע היטב את ההבדל הנזכר ורק עוצם עיניו מראות מה שלפניו משום שאחזו בולמוס יוני, אינו משמיע לאזני, בשעה שהוא עצמו משתמש לומר: „ב א י ז ו לשון מן הלשונות״ זו לשון נקבה, מה שהוציא מפי עטו קודם לזה בשם רש״י: „לא נתפרש באיזה״ זה לשון זכר.

מעיקרא בהשרש „היה" מלבד מושג הישות והמציאות גם מושג החוזק והקיום (כי לא נוכל לצייר לנו ישות של איזה דבר מבלי שנצייר לנו גם מדרגת חוזקו, שאם אין לו חוזק אי אפשר לו להתקיים), מכל מקום מצינו גם בהדיא בכתבי הקדש, שנשתמש בשרש זה במובן חוזק וקיום כמו (ישעיה כג, יג) זה העם לא היה, שפירושו: עם לא חזק ודומה אל הביטוי: „עם לא עז" (משלי ל, כה); והראיה, שכך פירושו ולא יתפרש „עם שאין במציאות", תצא לנו ממה שכתוב אחר זה: „אשור יסדה לציים" כלומר עם כשדים במציאות, אך אשור הרימו מאשפה ויעשהו חזק תחת שהיה מקדם עם לא עז. וכמוהו: „ושרשיו תחתיו יהיו" (יחזקאל יז, ו). אם נאמר, שמלת „יהיו" כאן כמשמעה ר"ל שהשרשים ישנם ונמצאים תחתיו, מאי רבותא קא משמע לן? הלא כולא עלמא יודעין, שהשרשים נמצאים למטה ולא למעלה? אלא בודאי הוראת מלה זו כאן „יתחזקו", והראיה על זה גם כן ממה שכתוב אחריו והוא: „ותהי לגפן ותעש בדים ותשלח פארות" ר"ל על ידי חיזוק השרשים באה לכלל עשיית בדים ושילוח פארות, והענין שוה לענין: „ויספה פליטת בית יהודה הנשארה שרש למטה ועשה פרי למעלה (ישעיה לז, לא), או למה שאמר בלדד השוחי (איוב ח, טז-יז): „ועל גנתו יונקתו תצא על גל שרשיו יסובכו", שפירושו: לפיכך יונקתו תצא על גנתו משום ששרשיו קבועים וחזקים למטה; ובמובן חיזוק פתר גם ר' יוסי את המלה „יהיה" שלפנינו, ומשום הכי השתמש ג"כ לומר: „ומוחזק באותן הימים" כלומר קיים בכשרותו ומתנהג על פי מצות השם לכל העולה לגדולה: חזק ואמץ! וכמו כן דרש רב (ב"ר פ' ד); „יהי רקיע, יחזק הרקיע".

ז) **שופטים** ושוטרים תתן לך (דברים טז, יח) מניין שממנים בית דין לכל ישראל? תלמוד לומר שופטים תתן לך. ומניין שממנים שוטרים לכל ישראל תלמוד לומר שוטרים תתן לך. רבי יהודה אומר: מניין שממנים אחד על גבי כלם תלמוד לומר תתן לך (ספרי שופטים, פיסקא קמד). החלוץ: „איך יוצא מן „תתן לך", שממנין אחד על גבי כלם? הדורש חלק מלת תתן לשתים: תת ן ודרש תת: = τάττω (stellen, setzen) ן = ἕν („אחד") עכ"ל. אמר מכ"בי: אי אפשר לומר, שהכינוי „לך" מוסב על כל אחד ואחד מאישי האומה כלומר שכל איש מישראל ישים לעצמו שופט מיוחד, שאז יהיה מספר השופטים כמספר האישים, מה שלא יתכן; ומשום הכי אומר הדורש, שהכינוי במספר יחיד קאי על כלל הכנסיה וסנהדרי גדולה והשוטרים יהיו ממונים לכל ישראל, מאחר שדרך הכתוב לדבר מן כלל העם או האומה במספר יחיד; אבל כיון שמצות מינוי הבית דין חלה על כל ישראל ואם כן גם על השופטים החיוב למנות על עצמם שופט, לפיכך אומר ר' יהודה: שממנים אחד על גבי כלם כלומר גם על השופטים ויליף להא מדכתיב „תתן לך", שמוסב, כמו שכבר העיר רש"י על זה בפירושו על התורה, על „לשבטיך" דבתר הכי והכונה: שופטים ושוטרים תתן לך לשבטיך כלומר לאלה, שיש בידם שבט המושל לרדות בעם, ומנהו? זה המופלא שבבית דין, שממונה על כלם[1].

ח) **ומכור** לא תמכרנה (דברים כא, יד) אין לי אלא שלא ימכור בכסף, מנין שלא יתן במתנה ושלא יעשה בה טובה, תלמוד לומר ומכור לא תמכרנה (ספרי תצא, פיסקא ריד). החלוץ: „איך יוצא מן ומכור וגומר שלא יעשה בה טובה? בעל ספרי דבי רב כתב: מה שאומר, שלא

---

[1]) אל תתמה, קורא יקר, אם אימר: שענין „לשבטיך" הוא „על תומכי שבט שעליך" בעוד שלפנינו עומד רק התואר „שבט" וחסר המתואר „תומך", אל תתמה על דבר זה; שהרי מצינו במקום אחר (בראשית מט, י): „לא יסור שבט מיהודה", שענינו גם כן: לא יסור תומך שבט מיהודה, והראיה שכן הוא תצא לנו ממה דכתוב בתריה: „ומחוקק מבין רגליו", חוק מבין רגליו לא איתמר כאן, אלא מחוקק, ואם כן שבט מקביל אל מחוקק וענינו תומך שבט כמו שאמרנו.

יעשה בה טובה צריך ביאור. ונראה לי, דרוצה לומר שלא יעשה לעצמו שום טובה דהיינו הנאה על ידה כגון שלא ימשכננה כדי ללות עליה או להשכירה עכ״ל. ולדעתי ברור, כי הבין הדורש מכר = μηχανή (Mittel, Hilfsmittel) כלומר שלא ישתמש בה לטובתו וכפירוש בעל ספרי דבי רב״ עכ״ל. אמר מב״בי: בכל מקום שכתוב בקרא המקור בחיבור העבר או העתיד, דורשין חז״ל את שניהם לשני ענינים, וכן הוא גם כאן. ענין „מכר כמשמעו הוא נתינת דבר מרשותו נגד מחיר, אבל ענינו לפעמים גם כן נתינה במתנה בלא מחיר כמו (שופטים ב, יד) וימכרם ביד אויביהם (ודוד המלך מציין ענין מתנה זו בפרוטרוט באמרו (תהלים מד, יג) תמכור עמך בלא הון) ולפעמים הֲנָאָה כמו (נחום ג, ד) המוכרת גוים בזנוניה כלומר הַמְּהַנָּה גוים בזנוניה[1]), ולפי זה פותר הדורש את המקור „מכור״ על הנתינה בכסף ואת העתיד „תמכרנה״ על המתנה או עֲשִׂיַּת ההנאה.

ט) ולך תהיה לאשה (דברים כב, יט), מלמד ששותה בעציצו, ואפילו היא סומא ואפילו היא מוכת שחין. נמצא בה דבר זימה או שאינה ראוי לבוא בישראל, יכול יהיה רשאי לקיימה, תלמוד לומר ולו תהיה לאשה, אשה הראויה לו (ספרי תצא, פיסקא רלח). החלוץ: „דרש היה = ἄξιος (ראוי״) עכ״ל. אמר מב״בי: מענין אחד, שהוא ההפך לענין שלפנינו, למד הדורש את דבריו. כתיב (דניאל יא, ז): „ובת הנשים יתן לו להשחיתה ולא תעמוד ולא לו תהיה״ כלומר כנסת ישראל, שנקראת היפה בנשים, לא תהיה למלך הצפון לקנין; ומשום מה לא לו תהיה? משום שהוא אינו ראוי לה, אבל הכא, שבאה מצות התורה: „ולו תהיה לאשה״, בעל כרחך אתה שומע, שהיא ראויה לו. ועוד יש לפרש על דרך זה: פתרון הכינויים „לי לו ולך״ הוא, לפי דעת חז״ל, לטובה ולהנאה כמו (בראשית יב, א) לך לך מארצך, להנאתך ולטובתך; ולפיכך כשהכתוב אומר: „ולו תהיה לאשה״ הפירוש: להנאתו ולטובתו תהיה האשה ואז היא ראויה לו, מה שאינו כן אם נמצא בה דבר זימה או אסורה לבוא בישראל, אשה כזאת אינו יכולה להיות לטובתו ולהנאתו וממילא אינה ראויה לו.

י) כי תשה ברעך (דברים כד, י), אין לי אלא מלוה. מנין לרבות שכר שכיר והקפת חנות? תלמוד לומר משאת מאומה (ספרי תצא, פיסקא רעו). החלוץ: „נראה, שדרש מַשאת מאומה = μίσθωμα (Lohn Miethe״) עכ״ל. אמר מב״בי: הנביא (ישעיה כד, ב) כולל בפסוק אחד: עבד (והיינו עובד או שכיר) ואדון ומַּלְוֶה וְלֹוֶה, ומסיים עם: „נושה ואשר נושה בו״ כלומר שיש תמיד באפשרות, שאחד מאלה הוא התובע והשני הנתבע; ובבחינה על הַמַּלְוֶה כלומר על המשאיל כסף לזולתו אומר: „אין לי אלא מִלְוֶה״, ובבחינה על העבד או השכיר, שיש לו תביעת שכר, יאמר: „שכר שכיר״, ובבחינה על המוכר או החנוני יאמר: „הקפת חנות״, והתביעה הוץ ממלוה (שהיא סכום גדול) קורא „משאת מאומה״ כלומר הלואה קטנה, לפי שהחנוני מקיף במדה מוגבלת וגובה את החוב לזמן קצר.

יא) ואם לא תגיע ידו די שה (ויקרא ה, ז), אין אומרין לו ללות ולא לעסוק באמונתו. יש לו שה ואין לו צרכיו מנין שיביא קרבן עני? תלמוד לומר די שה (ספרא ויקרא פ׳ י, פ׳ יח). החלוץ: „פירש הראב״ד: יש לו שה ואין לו צרכיו, פירוש הוצאות הדרך להעלותו לירושלם ולהביאו, תלמוד לומר די שה, שהיה יכול לומר: אם לא תגיע ידו לשה ע״כ. וראה גם מה שכתב ה׳ וויים. ולדעתי דרש די שה = δέησις (δεήσει) (צורך״)

[1]) מכור במובן הנאה ניתן לנו יד לפרש את שלושה הלשונות „התמכר לעשות״, שנמצאים בספר מלכים ושלא נתפרשו עד עתה על בוריין. ענין כולם הוא הנאה (sich an etwas vergnügen, sich delectiren) ופירוש „אשר התמכר״ (מ״א כא, כה) אשר התהנה לעשות הרע בעיני ה׳. „יען התמכרך״ יען התהנותך. „ויתמכרו״ ויתהנו כלומר לכלם היתה הנאה (bereitete es Genuss) לעשות את הרע בעיני ה׳.

עכ״ל. אמר מכ״בי: ברישא קורא הדורש את שש המלות, שלפנינו, בנשימה אחת ואין מפסיק בינהן, ולפיכך פותר: אם אין לעני סכום כסף, המספיק לקנין השה, אין אומרין לו ללות; אבל בסיפא מפריד בין הדבקים וקורא תחלה: „ואם לא תגיע ידו״, ואחר כך קורא: „די שה״ כלומר אם אין לו צרכיו בעור שקנינו מספיק לקנין שה והוא כאותו עני, שעליו הכתוב אומר (ש״ב יב, ג): „ולראש אין כל (כלומר אין צרכים) כי אם כבשה אחת״, עני כזה צריך להביא אשמו את השה, שיש בידו לקנות עם שארית הפליטה של קנינו.

יב) **ונכרתה** הנפש (ויקרא ז, כה), ולא צבור. הנפש, להביא את השותה וכולי (ספרא צו פרשה י). **החלוק**: „הראב״ד לא העיר כלום, איך נשמע ממלת נפש להביא את השותה. ואיתא לבריתא זו בבבלי (חולין קכ.) ופירש רש״י: נפש משמע כל דבר, המשיב דעתו של אדם ואפילו שותה כמו אם יש את נפשכם, שהיא לשון תאוה וקורת רוח שהנפש נהנה ממנו עכ״ל. נכנס בפרצה דחוקה מאין הבין, כי הדורש דרש נפש = νέψω (netzen, befeuchten) במובן שתיה״ עכ״ל. אמר מכ״בי: דברי הראב״ד נכונים, אם גם לא העיר כלום איך נשמע ממלת „נפש״ להביא את השותה, וגם רש״י לא נכנס בפרצה דחוקה, אלא שצריך להרחיב את הדיבור ולהוכיח בפרוטרוט את השתיה ואת ההנאה מתוך ענין ומלות הכתוב. — את הַחֵלֶב נוכל להנות על שתי פנים: א) במעמד מוצק וקשה (in compactem Zustande), ב) במעמד מָתֹק וְנִגָּר (in flüssigem Zustande), ועל שניהם הזהירה התורה באמרה: „אוכל חלב״, שהוראת מלת „אוכל״ מְכֻוֶּנֶת לכל אחת משתי פנים הללו, בהורותה לפעמים על אכילה ממש ולפעמים על הנאה גרידא. אך משום שההוראה של אכילה ממש יתירה במקרא על ההוראה של הנאה גרידא, וכל חוק, בידוע לכל, צריך להיות כתוב בביטוי מצומצם, שאין משתמע לכמה אפין ואין נותן מקום לשום ספק בדבר, משום הכי מבקש הדורש אל ההנאה על ידי שתיה (כי אכילת חלב במעמד מוצק היא כדי להשקיט את הרעב ושתיית חלב במעמד נוזלי היא רק לתאיבון ולהנאה כמו שנראה זאת עוד היום במקומות הרבה, שהאכרים שותים שמן או חלב ממוחה לתאיבון) מנוס בהמלה „נפש״, ופותרה במובן תאוה והנאה כמו (תהלים כז, יב) „אל תתנני בנפש צרי,״ שפירושו: בתאות צרי, ותקצר נפשו בעמל ישראל (שופטים י, טז), פירוש: ותקצר הנאתו, כי כל זמן שהקב״ה כועס על ישראל יש לו הנאה בצרתם (דברים כח, סג), אך כשירחם עליהם, נעשה הנאה זו קצרה ותאבד מהר. והשתא דאתית להכא והנך רואה, קורא יקר, שהדרשן פותר מלת „נפש״ במובן הנאה, תדע גם כן את הטעם, למה למד איסור אכילה ממש ממלת „אוכל״ ואיסור הנאה על ידי שתיה ממלת „הנפש״. לכל איסור ואיסור שָׂם מחלקה בפני עצמה, כדי שלא יבוא אחד מן השוק ויאמר, שדוקא על אחד משני האיסורים כוונה התורה, באמרה „אוכל״, ולא על שניהם ביחד[1].

יג) **ונתן** על תנוך (ויקרא יד, יד), יכול על תנוך ודאי תלמוד לומר על תנוך. אי על תנוך יכול על גובה של אזן תלמוד לומר תוך נוך (ספרא מצורע, פרשה ג, פרק ג). **החלוק**: „פירש הראב״ד: יכול על תנוך האזן ממש, ת״ל תנוך. הא כיצד? זה גדר האמצעי פירוש הגדר השני, הסמוך לגבוה. ואיני יודע מאין לו, כי נך לשון גבוה, ושמא מוצא אותו מלשון נאספו עלי נכים, שפירושו אנשים קשים מאד, וכן הגובה שבאזן הוא

[1] אפשר עלתה על לב הדורש דיעה זו, משום שלא השתמש הכתוב לומר „ונכרת מעמיו״ כלומר האוכל חלב, שנזכר קודם לכן, ומדכתיב „הנפש״ משמע הנהנה, ולפי זה בא כאן התואר במקום המתואר כלומר ההנאה במקום הנהנה, וכיוצא בזה רבים במקרא.

הקשה וכולי ע״ש, ופירושו הבל. כנראה, דרש נך = ἀνεκάς (nach oben) או νεκάς (Reihe) בדרך השאלה, ואם כן תוך נך היינו גדר האמצעי שבאזן״ עכ״ל. אמר מכ״בי: במקום „ת״ל וכולי תוך נוך״, שבסוף המאמר, צריך לגרוס: „ת״ל על תנוך תוך תנוך״, לפי שכל ענין הדורש יסוב על ארבע ההוראות השונות, שיש אל המלה „על״ ולא על המלה תנוך, שפירשוה המפרשים נוטריקון: תוך נוך או תוך נך. = תחלה לוקח הדורש את המלה „על״ במובן הרגיל, כלומר במובן „על פני״ (auf), ולפיכך שואל: „יכול על תנוך ודאי״ כלומר דוקא על פני התנוך ולא במקום אחר? ועל שאלה זו משיב: „תלמוד לומר על תנוך״, ומאחר שטעם „על״ לפעמים כטעם „אצל״ (neben) כמו: חונים על הים (שמות יד, ט), אם כן יכול ליתן גם אצל או במקום הסמוך לאזן. אחר תשובה זו מוסיף לשאול: „אי על תנוך״ כלומר אם בפירוש ענין הכתוב מלת „על״ נר לנתיבתנו, „יכול על גובה של אזן״ כלומר יכול מלת „על״ גם להורות לשון עליון וגובה (oben, hoch) כמו (הושע יא, ז) אל על יקראוהו? ועל שאלה זו נותן תשובה, ששוב אין עליה להקשות והיא: שטעם מלת „על״ לפעמים כטעם „בתוך״ (דרך משל (ויקרא כט, ג): „ונתת אותם על סל אחד״ פירוש: בסל אחד, (ישעיה לח, כ): „כל ימי חיינו על בית ה׳ פירוש: בבית ה׳) ואם כן פירוש „על תנוך תוך תנוך״ וכדמסיים הספרא: „זה גדר האמצעי״ בלומר מובן „על תנוך״ הוא אמצעיתה של אזן ומובן „על בהן״ הוא גם כן: פרק אמצעי שבבהן.

יד) **לא** תלין פעלת שכיר אתך (ויקרא יט, יג), יכול אפילו לא בא ולא תובע, תלמוד לומר אתך לא אמרתי אלא שלא ילין אתך לרצונך (ספרא קדושים. פרשה ב). **החלוץ**: „דרש את = αἰτέω (verlangen)״ עכ״ל. אמר מכ״בי: הדורש קורא את המלה „שכיר״ שתי פעמים על אופן זה: לא תלין פעלת שכיר, שכיר אתך, והכונה אם כן: לא תלין פעלת שכיר אם השכיר אתך והוא תובע ממך את שכרו.

טו) **בקרת** תהיה (ויקרא יט, כ), מכות. מלמד שהיא לוקה וכולי (ספרא קדושים, פ׳ ב, פרק ה). **החלוץ**: „איך נשמע מן בקרת תהיה, שהיא לוקה? והנה איתא להא בבבלי (כריתות יא.) ומפרשי: ומניין דהדין בקורת לישנא דמלקות? א״ר יצחק תהא בקראי כדתניא: גדול הדיינין מַקְרא, שני מונה, שלישי אומר הכהו. רב אשי אומר: בביקור תהיה וכולי, והוא דחוק. ולדעתי הבינו מלת קורת = κόλασις (Züchtigung) בחלוף אות λ באות ר כמשפט״ עכ״ל. אמר מכ״בי: פליאה דעת ממני, למה מאס יה״ש באות בי״ת, שבמלת בקרת, מאחר שהוא בעצמו „בֵּיז״ (bös) גמור? ועוד, הלא היה יכול להשוות בקורת עם המלה הרומית baculus, שענינה מקל שרודין בו, ולא היה צריך לגזור חובת גלות על הבי״ת? אך נניח שאלות הללו ונתחיל לפרש: הדורש קרא „בקורת״ כאלו הוה כתוב „פגורת״ בפ״א וגימ״ל במקום בי״ת וקו״ף, וענין השרש „פגר״ הוא לפעמים הכאה בלשון ארמית, שכן תרגום יכת שער (ישעיה כד, יב) בפיגור תרעין[1].

[1]) כבר אנכי שומע את קול המשיב על דברי אלה באמרו: כי יש הפרש בין המלה „מכות״ ובין המלה „יֻכַּת״ לא לבד בבחינת שרשיהן, ששרש „מכות״ הוא נכה ושרש „יכת״ כתת, אלא גם בבחינת עניניהן, שענין „מכה״ הוא חביטה וענין „יכת״ נתיצה והריסה. אבל כשנחקור עד תכלית שתי מלות הללו נראה, שענינן בעצם וראשונה אחד, ושרק בבחינת מדרגה יתירה או פחותה של החיבוט מונח בין שניהן ההפרש. מכה תורה על חביטה, שעל ידה לא יתהוה נזק אל המֻכֶּה כלומר לבריאות גופו של אדם או לקיום איזה דבר ויתורגם ללשון אשכנז עם: schlagen; וענין כתות הוא הכאה, שעל ידה פוסק אדם או דבר להיות עוד במציאות ויתורגם: zusammenschlagen או zerschlagen. נמצא לפי זה, שיש בין שתי מלות הללו רק הבדל צדדי, ומשום כך מצינו, שמשמשין לפעמים זו תחת זו כמו: ואכת אתו טחון היטב (דברים ט, כא) והפסילים כתת להדק (דה״ב לד, ז). ההוספה של שני התוארים „טחון—הדק״ על הפעל „כתות״ תורה בהדיא, שענין „ואכת״ הוא ואכה

טז) **אמר** רב אידי בר שמעון בשם ר׳ יוחנן: לא יעמוד אדם ויתפלל וצריך לנקביו. מה טעם? (עמוס ד, יב) הכון לקראת אלהיך ישראל (ירוש׳ ברכות פ׳ ב, ה׳ ג). **החלוק**: „יפ״מ ומ״כ כתבו: לקמן (מגילה פ׳ א, ה׳ ט) מפרש רבי סימון התכון לקראת אלהיך כלומר דצריך לנקביו לא מצי מכוון עכ״ד. הרכיבו שני מאמרים שונים לאחר, אמנם מאמר ר׳ סימון לחוד ואין לו ענין למאמר ר׳ יוחנן, שדרש הכון = (κενόω) ἐκκενόω (ausleeren) בדרך השאלה על עשיית צרכיו״ עכ״ל. אמר מכ״בי: אחד מסימני ההכנעה ויראת הכבוד, שמחוייב הקטן להראות לפני מי שגדול ממנו בחשיבות או העורך בקשה לפני הנדיב הוא: שיעמוד נכון ובקומה זקופה (fest und aufrecht) על רגליו כעבדא קמיה מארי ויהי נזהר, שלא ימוט ולא יפיק על ידי צער חומרי, הבא לו מחמת התרשלות וחוסר השגחה על מעמד גופו, קודם שהלך לעמוד לפני הגדול ממנו. צריך הוא דרך משל להזהר, שלא יהיה מחט תחוב בבגדו, שיוכל לסבב לו אחר כך דקירה בבשר החי, או שלא יהיה לו בית צואר צר וכן מנעלים צרים ושאר דברים כיוצא באלה, שגורמין כאב ואין נותנין לאדם, שיקח עמדתו בהשקט ושלא יבוא על ידי כך לכלל פגיעה בכבודו של הגדול ממנו; ועל אחת כמה וכמה צריך להזהר איש כזה, שלא יתיצב במקום גדולים כל עוד שלא הלך להסך את רגליו? לעשות בשעה זו תנועות זרות ומגונות, למעוך בידיו את הבטן ולהרים חליפות פעם אחת את רגלו הימנית ופעם אחת את רגלו השמאלית (וכל זאת רק בשביל כך, משום שהוא חושש במעיו), הזה הוא סימן הכנעה ויראת הכבוד, שמראה בפני הגדול ממנו? בודאי לא; ומשום הכי פתר הדורש את הקרא על אופן זה: הכון כלומר עמוד נכון נוכח אלהיך, ישראל! אם תבקש להתפלל לפניו. אך על ידי מה יעלה בידך לקחת עמדה קבועה וקיימת? על ידי שתעמוד להתפלל ולא תהיה צריך לנקביך, ומן הדברים הבלתי נעימים, שיוכלו לקרות את האדם, מזכיר הדורש דבר היותר בלתי נעים והוא הצורך לנקבים.

יז) **תענו** את נפשותיכם (ויקרא טז, כט), דבר שהוא עינוי אב בית נפש. ואיזו זו? זו אכילה ושתיה (ירוש׳ יומא פ׳ ח, ה׳ א). **החלוק**: „בספרא (אחרי פ׳ ז) הנוסחא: עינוי, שהוא בבית נפשותיכם. ה׳ וויס הביא נוסחאות שונות: עינוי בבית נפש, ופירש הראב״ד: שנוגע לפנים מנפש, ור״ה גרים: שהוא אבוד נפש, ור׳ יצחק בן מלכי צדק פירש: שבית נפש הוא תואר לבית הבליעה. וה׳ וויס מחליט, שהנכון כנוסח הירושלמי: אב בית נפש, רק בחבור שתי המלות „אב בית״ לאחת כלומר „אבבית נפש״, והוא תואר לעטוף מחמת רעבון וצמאון, ומביא ראיה מבראשית רבה (פ׳ יט): ראית מימיך חמור יוצא וכולי אבבית עליה (לפי גירסת הערוך). ולפי הענין נראה פירוש המלה: העטפה מרעבון וצמאון. וכן יש להגיה (ב״ר פ׳ נג): „ונכנסה בו חמה ואבאבית״, שצ״ל ואבאבית ויסוד מלת אבבית ענינו בעצם תבערה מחום השמש, ובהשאלה על תבערה פנימית וממנו על העינוי והצום בכלל, ושרש המלה הוא מיונית ἀφαύω ענינו חרה מחום השמש, וממנו ἀφαυρός חרייה גם רזון מן הרעבון, וגם הצום בכלל, ועל כן אין ספק, שבעלי המשנה הוסיפו הברת „ית״ לסימן הבנין כמשפט בהרבה מלות יוניות (ספרא שם ומל״המ צד 27). אמנם שלא כדין ערבב אב בית נפש עם אבבית (בב״ר פ׳ נג)

וענין „כתת״ הכה, כמו שבהפך הוראת „הכה הברד״ (שמות ט, כה) היא: כתת הברד, וענין חטים מכות (דה״ב ב, ט) הוא: חטים כתותים, ויתברר לנו גם כן עתה, למה הארמי מתרגם כל לשון „הרס״ עם המלה „פגר״, לפי שכל הריסה אינה אלא כתיתה, ועל ידי מכה חמורה וקשה, שסובל החוטא, יתהוה גם כן הריסת בנין גופו והפסד כחותיו, ומטעם זה אמר הדורש: בקרת זו מכות, ולפי שהן נמרצות נקראין פיגור.

או חחכת (כלפנינו ב״ר פ׳ יט והמיוחס לרש״י מביא ב׳ הנוסחאות, ראה מת שכתב הלונזאנו במעריך, ודבריו מוטעים ולחנם נתקשה בביאור מאמר הבבלי ע״ז כה, בחשבו כי חמה כמשמעה ואינה אלא מלה יונית) ומצינו גם חכך (ירוש׳ סנהדרין פ׳ י, ה׳ ג ופדר״כ עשר תעשר). שים עינך גם על מלת αὐχμός (צימאון ויובש). אבל אב בית נפש (כי הנוסח המתוקן, ויתר הנוסחאות: אבית נפש, בבית נפש ואבוד נפש אינו רק שבושים, והאחרון כבר נמצא בבבלי (יומא עד:) ונסחו כך ודאי מבלי הבין באור המלה. וראה ילקוט (תורה רמז תקעו) נוסח משונה) יפורש לדעתי בית נפש בית הבליעה כדעת ר״י בן מלכי צדק, שיש לה סמוכין (ספרא שם פ׳ יב) כאשר העיר ה׳ וויס. ומלת אב = αὔω (brennen, trocknen, lechzen). ועיקר פירושי עולה כאחד עם פירוש ה׳ וויס. איברא על עקרא דמילתא לא שתו כל המפרשים לב, והוא: מה ענין תענו את נפשותיכם לתבערה פנימית? אין ספק, כי הבינו מלת ענה או עינוי = ἀναύω (anzünden) או = αὐαίνω (austrocknen) ועל כן אמרו: דבר שהוא עינוי אב בית בית נפש, וזה ברור״ עכ״ל. אמר מב״בי: אחר אריכות דברים והכירכורים הרבים של בעל החלוץ, שהבאתי כאן מלה במלה, מבלי שהפיסו את דעתנו בכלל ומבלי שהיינו שומעים מפיהו דבר חדש בפרט, אבחר אני דרך הקיצור ואומר: כי דברי הרב וויס: „שצריכים אנו לעשות מן השתי מלות „אב בית״ מלה אחת „אבבית״ נכונים, ועוד אוסיף לאמר, כי מה שפסלו האחרונים את הנוסחא העקרית: בספרא פרק יב, „אבבית״ ועשו ממנה „בבית״ אינה אלא טעות; אך בבחינת מובן המלה „אבבית״ לא אסכים עם הרב הנ״ל, אלא לדעתי מובנה: פתח ודלת, שכן תרגום של שתי מלות הללו בלשון ארמית הוא „בבא״ ונמצא בתלמוד שלנו (גיטין סט.) גם על משקל „פְּעִית״: בְבִיתָא דעיניה[1]). ולפי זה כונת „אבבית נפש״ על פתח או על דלת הגוף (שנקרא נפש, במדבר לא, כח), ופתח הגוף הוא הפה, שאצלו משתמש העברי בלשון „פתח״ (מיכה ז, ה) ובלשון „דלת״ (תהלים קמא, ג), ועינוי הגוף הוא אם כן, שמביאין מאכלים קרוב לפה ביום הכפורים כדי להגדיל תאות האכילה, ובמנהג זה מחזיקין עוד היום אחינו הספרדים, שמענין את עצמם יותר על ידי הבאת מאכלים טובים לבית הכנסת.

יח) רבי יהודה בן בתירא אומר: הרי הגוים, שהקיפו את ארץ ישראל וחללו ישראל את השבת, שלא יהו ישראל אומרין הואיל וחללנו מקצתה נחלל את כלה תלמוד לומר (שמות לא, יד) מחלליה מות יומת, אפילו כהרף עין (מכילתא כי תשא פ׳ א). החלוץ: „איך יוצא מן מחלליה מות יומת אפילו כהרף עין? ברור אצלי, כי חלק הדורש מלת מות לשתים: מו ת ודרש מו = μύω (blinzeln) ת (רפה) ὄσσε (עינים) כלומר מחלליה מות (כהרף עין) יומת. כתב בעל מעריך המערכת: הרף לשון רפרוף, מרפרף בעינו רוצה לומר סוגר ופותח״ עכ״ל. אמר מכ״בי: קודם סימן זה (מיד אחר סיום סימן יז) כותב בעל החלוץ דברים אלה: „הנה כל קורא בעיון ראה והבין, כי כל האופנים, המפורטים במבוא המאמר, נמצא בעניני אגדה והלכה גם יחד, כלומר חתוך מלה

---

[1]) כאן ראיתי להעיר, כי טעו כל המפרשים מני אז עד היום באמרם: שבבת עין (זכריה ב, יב) וכן בת עין (תהלים יז, ח) הוא השחור, שבאמצע העין או הצורה הקטנה, הנראית בתוך העין ושקורין Augapfel בלשון אשכנז, כי צורה זו או שחור זה נקראים „אישון״ בעברית, ובת או בבת עין הוא הרים של עין Augenlid בל״א כלומר הדלת או הַמְּכַסֶּה שעל גבי העין, לפי שמלת „בבה״ באה ללשון עברית מלשון ארמית. ואם יטעון הטוען: הלא תרגום כאישון עינו (דברים לב, י) כבבת עינו, ותרגום כאישון עיניך (משלי ז, ב) היך בבתא דעיינא, אני אשיב לו אמרים: כי תרגום העצמי של אישון הוא „גַלְגַל״ או „גַלגול״ וכאן חסרים, וצריך לומר: כגלגל בבבת עינו, היך גלגול בבבתא דעיינא.

אחת לשתים, קישור שתי מלות לאחת, סירוס האותיות ותמורת אות אחת בחברתה, וגם דרוש גרמטיון כעין הדרוש האגדי של רבי לודא על הכתוב: ובן כסיל תוגת אמו (לעיל דף קפא, סימן קנד) מצאתי בדבר הלכה, וזהו הסימן יה)" עכ"ל. אֲבָל, קורא יקר! כמו שראית עד כה, שעשיתי את סך הפתיות של בעל החלוץ לאל ולאפס, ככה תראה בסימן זה (שהוא האחרון במחברת התשיעית של החלוץ) איך אעשה כלה אל רעות רוחו האחרונה, איך אסיר את טיט היון גם הפעם מממשלתו ואיך אֶסֹל את המסלה לפני רוח היהודית, למען תתנוסס את נִסָּהּ גם במאמר זה כתאות כל יהודי נאמן וכל חוקר באמת ובתמים. תראה גם כן, שאם גם נאמנים דברי ההמון: „כסיל אחד יודע לשאול הרבה יותר מאשר יוכלו להשיב מאה חכמים," שבכל זאת ארע להשיב גם הפעם לשואל שלא כהלכה: „איך יוצא מן מחלליה מות יומת אפילו כהרף עין?" הקב"ה, שחותמו אמת ואשר הורני עד כה את דרך האמת, הוא לא הציל מפי גם עתה דבר אמת, ואת הדבר אשר שם בפי, אותו אציע עתה לפניך, קורא יקר. הסכת ושמע! —

אצל שמירת שבת משתמש הקרא תמיד בסגנון הלשון: „לא תעשה כ ל מלאכה" (כל, הכל במשמע, לא לבד מלאכה גדולה וקשה אלא אפילו קטנה וקלה), וכשבא להזהיר ולאיים ולהשמיע את העונש, הבא על חילול שבת, יאמר: „כל העושה בה מלאכה", שמלת „כל" ברישיה באה גם כן להשמיענו: „כל", יהיה מי שיהיה, אם עושה חילול גדול או אפילו חילול קטן, אחת היא; ומטעם זה דורשין חז"ל (מכילתא פרשה יוד): „כי כל אוכל מחמצת, למה נאמר? לפי שנאמר: כי כל אוכל חמץ, אין לי אלא חמץ שחייבין עליו כרת, שאור מנין? תלמוד לומר כי כל אוכל מחמצת ונכרתה וכולי", שלפי זה פירוש „כל אוכל מחמצת": אפילו אוכל מחמצת, וכן דרשו (ספרא פרשה יוד): כי כל אוכל מן הבהמה אשר יקריבו (לפנינו כתוב: יקריב) ממנה אשה לה', אין לי אלא חלב תמימים שכשר וכולי חלב חולין מנין? תלמוד לומר כי כל אוכל חלב", שפירושו: כי אפילו אוכל חלב חולין ונכרתה הנפש האוכלת מעמיה. והנה אל הדורש שלפנינו הוקשה: מאחר שהלשון: „כי כל העושה בה מלאכה ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמיה", שבפסוק יד, וכן הלשון: „כל העושה מלאכה ביום השבת מות יומת", שבפסוק טו, מציינין כבר בצמצום דק איסור עשיית מלאכה קטנה או גדולה ביום השבת, הלשון: „מחלליה מות יומת," שקדם לשני לשונות הללו, מאי אתא לאשמעינן? התרת קושיא זו בכלל שמענו מפי רבי יהודה, אך להוכיח על איזה אופן מצא סמך בדברי הקרא לדברי הקבלה, הניח לנו מקום להתגדר; ובכן אני אבוא להוכיח ממלת „מחלליה", שאינה נזכרת בתורה עוד פעם שנית אצל שמירת שבת, א) חילול שבת במקצת, ב) חילול שבת כולה שנעשה, כהרף עין, ואוכיח גם כן, שכונת הדורש לא תֵשָּׁרֵש לבדה בהוראת „מחלליה" במובן חול הפך הקדש, אלא בפרט וביחוד בההוראה העקרית של מלה זו והיא: עשיית חלל או נקב בדבר וכמו שאבאר. —

כל חוק ומצוה וגזירה, שיוצאת מלפני השליט, מתארין דבר שלם (bilden ein Ganzes), שעומד וקיים ושאין רשות לשום אדם לפגוע בו, לפגום אותו או לבטלו; ומי שמבטל את החוק וישלול ממנו את יחס השלימות, שהיה לו מקודם, הוא מחללו או, כדאמרי אינשא בכל מקום ובכל זמן מן הזמנים (ויה"ש, שיודע לדרוש ב א י ן לשון יעיד על אמתת דבר זה), עושה בו הבלה כלומר חור או נקב[1]). מהות הנקב,

[1]) רמז למציאות סגנון לשון זה מצינו כבר בתורה: ונוקב שם ה' (ויקרא כד, טז) כלומר פוגם את שם ה' (כי כל חומר שניקב בו יתהוה חֶסֶר), שענינו אחד עם „והללת את שם אלהיך" (שם יט, יב) כלומר עֲשִׂית נקב בהשם.

שעשה אדם בחומר רוחני, דומה מכל צד ובכל בחינה לנקב. שעושה בחומר גשמי. נקב בחומר גשמי יכול להתהוות על אחת משתי פנים, או שהוא גדול או שהוא קטן, כמו שהזמן, הנדרש אל התהוות הנקב, הוא גם כן על אחת משתי פנים: התהוות נקב גדול נצרך לזמן רב, ונקב קטן נעשה בין רגע או כהרף עין. אך לפעמים נתהוה גם נקב גדול כהרף עין, אי מדעת האדם או שלא מדעתו. מדעת האדם, אם עשה נקב קטן בהחומר מכבר, ואחר כך תוחב אצבעו בהנקב הקטן וסוחב ומושך אותו בכל כחו בזדון, אז יתרחב הקרע ויתפשט הנקב הגדול על פני שטח כל החומר כהרף עין: ושלא מדעתו, אם הוא הולך בתוך ביתו או מטייל בשוק ונאחז על פי מקרה ביתד או בסבך עם בגדו, אז נעשה בהבגד גם כן נקב גדול בזמן קצר או כהרף עין, ונקב גדול כזה קורין „קרע בחזקה" (Gewaltriss) בלשון אשכנז. והנה, כמו שנזכר כבר למעלה, כל מה שנוהג, בבחינת עשיית הנקב אצל חומר גשמי, נוהג גם כן אצל חומר רוחני והוא החוק. עבירה קטנה היא עשיית נקב קטן בהחוק ועבירה גדולה עשיית נקב גדול. עבירה קטנה נעשית כהרף עין, ולעשיית עבירה גדולה נצרך זמן הרבה. אך לפעמים נזדמן, שעבירה קטנה גוררת עבירה גדולה או, במלין אחרים, שבסבת נקב קטן, שעשינו מכבר בהחוק, נעשה פתאום נקב גדול ופרץ רחב כהרף עין מרצון עצמנו. כיצד? אם דרך משל היינו תחלה מוכרחים, על פי סבה מן הסבות, לעשות נקב בחוק לפי שעה ולעבור על המצוה מחמת אונס אז אפשר, שאחר כך, אפילו כשעבר ההכרח וכבר חלף הלך לו, ננתק פתאום את מוסרות החוק לגמרי ונעשה בו נקב גדול כהרף עין, לפי שחז"ל: עבירה מביא את האדם לכלל הסכמה פתאומית כזו; ואת כל מיני הנקב ודרך עשייתו ושאר דברים הטפלים לו, שזכרנו, שם הדורש לנגד עיניו בשעה שבא לדרוש על מלת „מחלליה", הכוללת כל הענינים הנזכרים אם גם אין מזכירם הכתוב בפירוש. רבי יהודה בן בתירא אומר: „הרי הגוים שהקיפו את ארץ ישראל וחללו ישראל את השבת", וחלול שבת כזה מותר; שהרי אם במצור על עיירות של נכרים, שהוא רק מלחמת הרשות, אין השבת מפסקת את המלחמה (שבת יט.), במלחמת חובה, כגון להגין על ארץ מולדתם ולעמוד על נפש נשיהם ובניהם ועל נפש הזקנים והחולים, על אחת כמה וכמה. „שלא יהו ישראל אומרין: הואיל וחללנו מקצתה נחלל את כולה" כלומר הואיל ועשינו נקב קטן לשעה במצות שבת מחמת אונס (ועשיית נקב זה הלא יש לה תקנה, לפי כשתשבות המלחמה מניחין מטלית על גבי הנקב כשמרם את השבת כבתחלה) נעשה עתה נקב גדול על פני המצוה כולה ונפרוק עולה מעלינו לגמרי מרצון עצמינו בין רגע או כהרף עין — „ת"ל מחלליה מות יומת", הכונה: ת"ל מחלליה כתב, מלמד בין שעושה נקב קטן ובין שעושה נקב גדול במצות שבת אפילו כהרף עין[1])

---

[1]) קורא יקר! צריך אני להעירך פה עוד פעם שנית, שאם יפתך רעיונך לחשוב, שהלשון „אפילו כהרף עין" יורה על חילול קטן שנעשה אפילו בין רגע בלי עמל ויגיעה הרבה, שאל תשמע ואל תאבה להם להחזיק בדיעה זו. כבר הוכחתי למעלה מפורש ובשום שכל, כי כמו נקב קטן כך נקב גדול יוכלו להעשות אפילו כהרף עין, ומאחר שהלשון „אפילו כהרף עין" בא רק להורות, שאין רשאין ישראל לחלל את השבת כולה כלומר לעשות בה נקב גדול או להפיר מצוה זו מכל וכל (שהרי על עשית חילול קטן בשבת או הפרת מצוה זו במקצת באה כבר האזהרה (שמות כ, י): „לא תעשה כל מלאכה"), אם כן פירוש „אפילו כהרף עין" היא: אפילו שנעשה חילול השבת כולה כהרף עין, וחילול שבת כולה אינו יכול להיות על אופן אחר, כי אם כהרף עין או על ידי הסכמה פתאומית בלבד. אם כבר החילול במקצת נענש במיתה, איך יתכן שיעשה במצות שבת נקב גדול כלומר שיתרחב בה הפרץ במתינות או מעט מעט? הלא מעיקרא, כשיתחיל לעשות בה נקב קטן, יומת, ואיך אם כן יוכל לבוא לעשות מנקב קטן נקב גדול במתינות? אמנ

מות יומת, לפי שמאחר שהוא מושבע ועומד מהר סיני על כל מצוה ומצוה, אינו יכול להשתמט ממנה ולבטלה[1]

השמטה.

הערה. זו שייכת לסימן מו דף 156: אם רואים אנו היום (באשר זכות האדם באשר הוא אדם שוה, לא ניכר משפט האדון לפני המשרת ויחס האחד אל האחר תלוי רק ברצון שניהם, לפי שזה יכול לשלחו וזה יכול ללכת ולעזוב את שירותו בכל עת שירצה), אם רואים אנו כמה מְרֻחָק האחרון מחברתו של הראשון, שלא יתעכב ד. מ. המשרת בחדרי האדון, שלא יאכל עמו על שלחן אחד, אין לו חלק בשעשועיו ועוד כיוצא באלה, אז נוכל לשער על אחת כמה וכמה היה ריחוק זה כפול ומכופל בימים מקדם ובארצות הקדם, באשר מעמד העבד היה כבד וקשה, חסר לו כל זכות ומשפט ועם בני אדם לא נמנה, אלא נחשב כקנין גרידא, שנכנס ויוצא מיד ליד ומרשות לרשות, ואז לא נפלאת בעינינו אם אנו רואים גם כן, שהחליפו העברים את מושג העבדות במושג הריחוק והשתמשו לומר במקום „עבד" מְרֻחָק. אמנם עוד פחות מזאת נתפלא על חילוף שימוש לשון זה אם נראה, שכבר מיסד הלשון הניח את מושג הריחוק במלת „עבד" ליסוד, כמו שנראה במה שיבוא. — „עבד" מורכב מן עב־בד כלומר בדידות עבה, גסה וכבדה. ולפי שמושג הבדידות כולל גם את מושג הריחוק, (שהרי המתבודד פורש ומרחיק את עצמו מן הציבור או מרצון עצמו כמו המתאבל והמתאונן או נתרחק כלומר נעשה בדד בִּכְפִיָּה כמו הַצָּרוּעַ ושאר המזיקים לחברה האנושית) לפיכך קראו העברים את האיש, שמוטל עליו להיות תחת יד אדוניו כל ימי חייו, כמו אצל האומות, או לכל הפחות שש שנים, כמו אצל העברים, ונבדל ומרוחק על ידי כך מחברת הבני חורין כלל וכלל — בשם „עבד" כלומר איש, שמשוקע תמיד בבדידות קשה וגסה. — בניגוד אל ערך הפחות של העבד עומד המשרת, שערכו יותר לערך הראשון לפי שאינו תולה בדעת אדוניו בלי הפסק, אלא יכול להתיר את הקישור, שבינו ובין נותן לחמו, בכל שעה שירצה, ולפיכך אינו מרוחק גם כל כך מאת אדוניו כמו העבד, אלא זוכה פעמים רבות להיות מקורב אל אדוניו. והנה כל מה שאמרנו כאן בבחינת המשרת, מונח גם בהמלה עצמה, כמו שנראה גם כן במה שיבוא. — הפעל „שרת" מורכב מן שר־רת. ענין השרש שר הוא התרת הקשר כמו (איוב לז, ג) תחת כל השמים ישרהו (דניאל ה, יב) משרא קטרין, וענין השרש רת

בקם מן המתים עסקינן, שמוסיף לעשות במלאכתו, שפסק בה בשעת המיתה, אחר אשר בא מחדש לכלל תחיה? אלא בודאי כונת הדורש כך היא: „מחלליה אפילו כהרף עין", כלומר מי שעושה בשבת נקב גדול על ידי שגמר בלבו פתאום ובין רגע להפירה ושלא לשמרה עוד, מות יומת.

[1]) כתב בעל הכתב והקבלה וז"ל: „מחלליה מות יומת. היה ראוי לומר מחללה למ"ד קמוצה ומפיק ה"א לשון יחיד וכדסיים מות יומת ליחיד, וכבסיפא כל העושה, ואמר מחלליה ביו"ד הרבים, כי אף שהמחלל הוא יחיד מכל מקום חלולו הוא בשתים, חד בגופו וחד בנפשו, בעשיית מלאכה עובר בלאו דלא תעשה כל מלאכה בפועל ידיו, ומבטל עשה דיום השביעי לה' אלהיך בנפשו וכולי" עכ"ל, ואינו נכון, כי אלו באה היו"ד להורות על מספר הרבים לא היתה חסרה גם נו"ן של אית"ן בסוף והוה הכתוב אומר „מחלליהן", אלא בודאי כמו שהלמ"ד אינה מנוקדת כהוגן, בחטף פתח במקום שוא פשוט, כך נכתבה המלה שלא כהוגן בתוספת יו"ד ובחסרון מפיק, ובעלי המסורה שכחו להעיר: כתיב מחלליה וקרי מְחַלְלֶהָ, ואם מצינו „ויהללו" (בראשית יב, טו) וכן „הללוך" (ישעיה סד, י) הלמ"ד בחטף, שנים אלה יוצאים גם כן מן הכלל בבחינת הניקוד כמו מחלליה דהכא, שעל הרגיל ניקוד הה"א והחי"ת, אצל המלות: הלל חלל בפתח בלי מתג, וניקוד הלמ"ד שאחריהן בשוא פשוט עם או בלי דגש.

הוא קשר ונמצא בהמלות רְתֻם (מיכה א, יג) רֻתְּקוּ (נחום ג, י); ואם כן ענין „שרת" אינו אחר אלא: היחס או הקשר, שבין האדון והמשרת, הוא מפוקפק ורפה (ist locker und lose) ואינו כל כך אמיץ וחזק כמו אצל העבד.

חתימה.

בעזרת השם יתברך השלמתי את הספר הזה, פה קרית מלך רב ווינא, בחמישי לשבוע, באחד עשר לחדש אב (יום בו הֻוָּלַדְתִּי) ובשנת:

עיניכם **הָרֹאוֹת אֵת** אשר עשה ה' בבעל פעור לסדר ולפרט גדול. עם הישועה ממרום השכבתי את יה"ש למעצבה, הכרעתי את האליל הנתעב והנאלה הזה, אשר פער את פיהו מני אז לבלי חוק נגד אלהים וקדושיו, תחת רגלי, ואתן אותו למשל ולשנינה בפי בני ברית ושאינם בני ברית; וכאשר היה אלהים בעזרי עד עתה, כן — על זאת אתפלל — יהיה גם עמדי מהיום והלאה, למען אוכל לצאת עוד חלוץ כנגד בעל החלוץ וכנגד כל בני החבורה, הדומים לו בטומאה ובעקשות, בריקות ובחציפות, ואשר קשים לישראל כספחת וכמחט בבשר החי. אודך אלי, צורי וקדושי, כי החייתני וקיימתני והגעתני עד כה להיות מן המזכין, המשתדלים להגדיל את התורה ולהאדירה! בן ששים ושמונה שנה אנכי היום, אך ככחי אז ככחי עתה ועודני אנכי עומד הָכֵן לשרת בקדש ברוח בָּאֵר וברוח בָּעֵר, ללבן ולצרף, להטעים ולהסביר דברי שתי התורות ברוח יהודית, ולזרות ולטאטא ולהסיר ולהמית את הקמים כנגדן ברוח קנאה וברוח עַזָּה. לְךָ, אֵלִי, ולתורתך הקדשתי עתותי; וכל עוד נשמתי בי לא אחדל לעבדך, להגות בה כהלכה ולכלות הקוצים מן הכרם, למען יראו ישראל וידעו וישימו על לבם וישכילו, כי על ידי יקוים הדבר: „יהיה לבער קין", אל תקרי קין אלא קיוֹן (Kujon), זה אותו האיש, המנבל את צור ישועתו ובוזה אמרי קדושיו. — אלה דברי עבד עבדי ה' ועבד המתעסקים בתורה ובחכמה באמת

מאיר קאהן ביסטריטץ.

חֲסַל יִסּוּר פֶּתִי כְּהִלְכָתוֹ,
כְּכָל מִשְׁפָּטוֹ וְחֻקָּתוֹ.
כַּאֲשֶׁר זָכִינוּ לְיַסֵּר אֹתוֹ,
כֵּן נִזְכֶּה לְבַזּוֹתוֹ.

שַׁח סוּכֵן מַדְמֵנָה,
זוֹמֵם שְׁטוּת מִי מָנָה,
וּבָאוּ לְסִיּוּם בְּרִנָּה
נוֹטְרֵי מַדָּע וֶאֱמוּנָה.

צִיּוּר רוּחָנִי

של מתחכם אחד מני סלף

מתפרץ ומכחיש בקדושת התנ״ך

מצויר בששה עשר מכתמים

מאת

מאיר קאהן ביסטריטץ.



הקדמה.

בששה עשר המכתמים הנוכחים העמדתי לפניך, קורא יקר, תמונת איש א״ל ורב קלקולים, המנגה כאיל בקרניו את קדושת התנ״ך והמקלקל בדברי תפל את נוסחאותיהם, תמונת איש שמחה וויסמאנן, אשר הוציא לאור זה מקרוב חיבור מעט האיכות ורב הגאות בשם „קדושת התנ״ך תתימתם ותקונם״. מכותלי חבורו ניכר, שהיה דרך חינוכו כדרך חינוך שאר בני גילו בגליציה ושימי חייו עד עתה נחלקים לשלוש מדרגות. בקטנותו ישב לפני המלמד בחדר, בבחרותו לפני הרב בבית המדרש, וכאשר גדל ויהי לאיש, עבר עליו רוח שטות, נתדבק בחלי ההשכלה, קנה לו את הידיעה מצורת אותיות אשכנזית ורומית ואת הידיעה לצרפן למלות, התחיל לגמגם בספרים חיצונים, עד שעלתה בידו לקרותם עם הנגינה, הרגילה אצלנו בקריאת הגמרא, ולהקשות בהם קושיות ולתרץ עליהם תירוצים באמצעית בהן ידו הימנית. מובן מעצמו, כי חצי משכיל כזה (Halbgelehrter) יתור, בפשטו בספרות האשכנזית, בפרט אחר אֹכֶל רוחני, הנמצא בספרי אחיו העברים, הכתובים בלשון אשכנז; ואם נזדמנו לידו ספרי כותבי פלסתר, ספרי טוען כספרי גייגער וסיעתו, אז גיל יגיל ושמחתו בלי מצרים. „זה היום שקויתיו, קורא בקול, על כן אגיל ואשמח בו! מצאתי את שאהבה נפשי! השכלה נכונה ופילוסופקא אמתית עומדות הפעם הָכֵן לשרתני ולהביאני אל מרומי הכבוד והתהלה, ואם כן אקח נא מעט צרי ומעט דבש מן האוצר היקר הזה למען אהיה מעט מעט לחוקר ומתפלסף, למהרס ולמחבל כמשכילי אשכנז. אבל! — כן יוסיף לקרוא — איך יכלתי לדבר זרות כאלה ולהשפיל על ידן את כבודי אף רגע אחד? כמה נפלאתי מטאטש חזק! — דלים וריקים משכילי אשכנז במשנה ובגמרא, ולפיכך אינם יכולים לרדת כל כך עד נבכי תהפוכות התנ״ך והבלי התלמוד, הגלוים; אך אני, אשר פי שנים ברוחי, ידיעת התלמוד וידיעת הפילוסופקא, אני אֶצְטַיֵּן יותר מהם ואעלה על גביהם על אחת שבע, אוריד א֞ל מכסאו וכבוד תורתו אֲשַׁכֵּן לעפר סלה. האח! האח! כמה גדול יהי שמי בגוים וכמה יגל יצחק ויעקב ירנן, בראותם דרכי, דרך חדש וסלול על הרבות ספרי כזב, אשר דבקו בם עד עתה בכל לבבם ובכל נפשם״. באלה הם בְּקֵרוּב דברי החצי משכיל הזה, אשר הוא משמיע באזני עצמו ובאזני יושבי ארצו העברים; וכל העם, העומדים עליו מסביב, בשמעם את הקול, היוצא מפי המתנשא, קול חוצב מלין שונים משפה זרה, המעורים את עינם הרוחנית וכובשים את חושיהם, כורעים ומשתחוים ואומרים: תחי הפילוסופקא עם נושאיה ויישר כחך, בעל ההשכלה! צלח ורכב וצא להכרית הנוסחאות המשובשות מן התנ״ך ולטאטא במטאטא השמד את דברי בעלי התלמוד! — — אך חכם מארץ אחרת (אשר תורה וחכמה צמודות בידו ואין נִפְתֶּה אחר מעשי תעתועים כאלה) מה הוא אומר, כשיבוא איש כזה או גם ספרו לנגד עיניו? מיד יכיר את הצפור בנוצתה, יְגַלּוּ לפניו ערך ותוכו של איש הנבוב, ומבלי לחשוב מחשבות הרבה יחרוץ משפטו עליו בדברי גֵּיטֶה: „לפנת בית מטאטא״! (in die Ecke, Besen!) או גם בדברי משל הקדמוני: „הדבק רעצן באמום שלך״! (Schuster bleib bei deinem Leisten!).

למין איש כזה, אשר ציירתי בחרט נאמן, יתחשב גם המחבר ווייסמאנן, שבו אנו דנין. גם הוא (כפי הנראה ממהלך מחקריו בכלל ומתקוניו בנוסחאות התנ״ך בפרט) אינו אור עולם ואינו חכם, השומע צמיחת העשב או יודע פשר הרבה בספרי חכמי העמים. כשאר אחיו הפולנים התאבק גם

הוא ימים רבים באבק הקלויז והיה נושא ונותן במלחמתה של תורה, עד אשר הִכָּה בפתע פתאום בשגעון ההשכלה ויעל בחרמו ממנה לא חציה ולא כולה; וכאשר לקחה אזנו שמץ ממציאותה, אז בא רוח עועים בקרבו, התהולל גם התגולל כרות מתחולל על התנ״ך ועל דברי חז״ל, להפוך אותם משרשם ולעשות להם כלה. אבל! אם גם בני ארצו (כלומר אלה, אשר מלאו את כריסם בהשכלה מדומה ולא ידעו להבחין בין הטוב טעם וְהַחסר טעם בגבול ההשכלה) יתימרו בכבודו, וירננו ויעלוזו בפרט על כי יחלל את קדשי בני ישראל, המה תורה ונביאים וכתובים ודברי רבותינו ז״ל, בכל זאת יש עוד עברים תורנים ומשכילים מחוץ לארצו, אשר לא לבד שלא יסכימו עמו בבחינת פטפוטיו המפותלים, כי אם גם „צא שוטה״! יקראו לו, יען דעתם צלולה ומזוקקה ויודעים את ההפרש, שבין הנאה והמגונה ובין האסור והמותר על שדי החקירה; ועם נאורים ומשכילים וַדָּאִין כאלה אֻמָּנֶה גם אני ת״ל, ובכל מקום שיש משא ומתן בין אנשי מופת בבחינת חקירה ישרה ונכונה, שם חלקי עמהם וגורלי אפיל בתוכם.

לא חצי שדי פה עמדי ולא לאל אריב היום, בתתי משפט חרוץ על מלאכת וויסמאנן, כי אם על האמת, אשר נעדרה, ועל הטוב טעם, אשר נתקלקל, מליתי מלין. — — נניח, שהתורה איננה מן השמים, כי אם מעשה ידי אדם, ושנתחברה לפרקי זמנים שונים, וכן גם, שהנביאים והכתובים הם ילידי זמן מאוחר ורוח קדושה ממרום לא בא בהם מעולם; אבל זאת לא נוכל להכחיש, כי מאחר שנתקבל „הספר״ (die Bibel) מכל יושבי האדמה לחיבור, די רוח יתירא ודי רעיון מרעיון נשגב מתנוסס בו, כי ההסכמה הכללית ורוממות הענין הזאת כבר נותנים לו קדושה, שאין רשאי לגעת בה, הן בבחינת ענינה והן בבחינת סגנון לשונה, אפילו באצבע קטנה, כמו שלא נוכל להכחיש, שאם יחבר איש היום ספר עם ענין נכבד ונשגב כענין „הספר״, אז נאמר גם לספר זה: קדוש! ונעצור ממנו כל פגיעה בקדושת ענינו וסגנון לשונו. ואם כן הוא, איך נשים לפינו מחסום אם נראה איש, אשר יכרסם את התנ״ך כחזיר מיער וישנה טעמם מטוב לרע? יש לנו רשות לשנות במלה אות באות, מפאת שזו דומה לזו קצת בצורה או מפאת שיש לה השתתפות על ידי שיווי המוצא מכלי מבטא אחד, וכן לשנות הנקודה או מצב האותיות וכיוצא באלה; שינוים, ששימושם יתחייב מדוגמאות שוות, הנמצאות כבר בתנ״ך ושהשכל הישר לא יתנגף בהם; אבל להחליף כטוב וכישר בעינינו מלה במלה או לעקור מאמר שלם ולשים אחר במקומו, זאת לא יעשה נבון שלם וחוקר דבר באמונה; זאת רק פעולת חצי משכיל אוילי וגס רוח, פעולת הירוסטרטוס חדש, הרוצה לקנות לו שם על ידי עלילות ברשע, הריסת וחרבן הקנינים היותר גבוהים, אשר לבני אדם. כך היא דרכה של חקירה צנועה וישרה: „הספר״ פתוח לפנינו, וכל מי שהוא מוכשר והגון לעָבדו והוא חלוץ לא לבד בהשכל ודעת, כי אם גם ביראת הכבוד מפני קדושתה, הוא יקרב אליו וישתדל לחשוף את מסתריו ולישר את הדוריו. אם ימצא פתרון אל החידות, הכתובים על „הספר״, טוב! ואם לא, יהיה נרתע לאחוריו, יסתלק ידו מן החקירה ויעזוב אותה לאיש אחר, המוכשר יותר לעבודה זו. אל תאמר, שדרך זו אינה מביאה אותנו אל תכלית הנרצה מאתנו ועל ידה לא נשיג את המטרה, הדרושה לנו, אל נא תאמר כן; כי כבר ראינו ושמענו, שרבים וכן שלמים מצאו פתרון נכון לכמה חידות מחידותיו בלי להמיר ולהחליף ולשנות אף עוקץ אחד שבו, ושעל כן עלינו לקוות, כי איש ואיש עוד יִוָּלֵד בקרבנו, אשר ישים המעקשים למישור ויגלה עמוקות מני חשך. לכל אחד ואחד מן האנשים המצוינים האלה, אשר יבאר לנו את התנ״ך על פי הכללים, שזכרנו, נקרא בפה מלא: ברוך הבא בשם ה׳! ונחשבהו

לניצוץ של אליהו הנביא, העומד הָכֵן להרין לעתיד לבוא את כל הקושיות, שיש להקשות על התורה שבכתב ושבע״פ; אבל לאשר שמחה ווייסמאנן, איש נבוב ועני בדעת, העושה בתנ״ך תקונים, המביאים לידי גיחוך, אליו תקרא כל עדת המשכילים הנאמנים: „לפנת בית מטאטא״!

מאיר קאהן ביסטריטץ.

מִמִּי אִירָא?

לֹא אִירָא חֲמַת הַמִּתְנַקֵּם,
לֹא אֶת חָסְנוֹ וְגַם לֹא אָרְכּוֹ,
אַךְ אִירָא אֶת הַמִּתְחַכֵּם,
שֶׁלֹּא נִתְבַּשֵּׁל כָּל צָרְכּוֹ.

לָמָּה אִירָא?

אִם אָמַרְתִּי: אִירָאֶנּוּ,
לֹא כִּי אָנֹכִי דִבַּרְתִּי.
עַל נִבְעָר, לֹא יִבְחָנֶנּוּ,
עַל שִׁבְרוֹ רַק הָשְׁבַּרְתִּי.

מִתְחַכֵּם לְנֶגֶד עֵינָי.

שָׁם יָצָא חַד מִן הַחוֹרִים,
לְחָרֵף מַעַרְכוֹת יִשְׂרָאֵל. —
הַזּוֹרוּ אָחוֹר הַחוֹרִים!
כָּל הַנּוֹגֵעַ בּוֹ יִתְגָּאֵל.

זֶה מַרְאֵהוּ.

מְעַט בְּקִרְבּוֹ מִפְּתוֹתֵי מַדָּע,
וְגַם הַמְּעַט הַזֶּה לֹא יְעַכֵּל;
עִם הַמְּעַט, עַל לָשׁוֹן חַדָּה,
מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ יְעַקֵּל.

מִסְחָרוֹ בִּבְלוֹיֵ סְחָבוֹת.

לִימִינוֹ חָכְמוֹת מְטֻלָּאוֹת,
מְטֻנָּפוֹת נוֹתֵן לִשְׂמֹאלִי;
בִּבְגֶד עִדִּים, כְּנוֹדַע, פְּרָעוֹת,
יַעַן מַחֲזִיק חֹמֶר חֹלִי.

וְהוּא גֵּרָה יָגֹר.

לְדוֹבְרֵי עָתָק, אֲשֶׁר עִם שִׂיאָם
כְּבָר יָרְדוּ לִשְׁאוֹל גַּם אֵינָם,
אֲלֵהֶם פָּנָה, שָׁב אֶל קִיאָם,
וְעֵין גִּדּוּפָיו דּוֹמֶה לְעֵינָם.

מְסַמֵּא אֶת הָעֵינָיִם.

פֹּה וָשָׁם בְּפִי הַמִּתְגָּאֶה
מִלָּה רוֹמִית אוֹ גֶּרְמָנִית,
זֹאת תְּעַוֵּר עֵין בּוּר, יִשְׁתָּאֶה —
וְחִישׁ יֹאמַר: זוּ דֶרֶךְ יְמָנִית.

מִשְׁפַּט הֶחָכָם.

בִּשְׂחוֹק בּוּז חָכָם יַכֵּהוּ,
וְלֹא יָשִׁיב עַל שְׁטוּתוֹ דָבָר,
פֶּן יִתְפָּאֵר זֵד לְרֵעֵהוּ:
כִּי בָא הַמַּעְגָּלָה וְגָבַר.

מַחְסֵהוּ עָרְמָה.

לְשַׂר תּוֹרָה חַי פֹּה יִזְבַּח מְרִיא,
שֶׁבַח — יַעַן יִירָא אֹתוֹ[1],
וְשָׁמָּה יְרַמּוֹס גְּוִיַּת הָאֲרִי,
וּמְשִׁיבוֹ רַק אַחֲרֵי מוֹתוֹ.

---

[1] עיין „קדושת התניך" דף 16 הערה 2.

תִּקּוּנָיו בְּנוּסְחָאוֹת הַתּוֹרָה.

מִתִּקּוּנָיו יִתְרָאֶה רֵישׁ,
רֵישׁ דַּעַת, אֲשֶׁר נָכוֹן לְצֶלַע.
הֲרָאִיתָ, כִּי נִסְגַּר הָאִישׁ
מֵעוֹלָם בִּמְקוֹם הַצֶּלַע? [1]

דַּרְכּוֹ דֶרֶךְ סַכָּנָה.

אִם נַעֲשֶׂה מִנְהָגוֹ לִכְלָל,
וִיתַקֵּן כָּל אִישׁ כִּרְצוֹנוֹ,
אָז יֵהָפֵךְ כָּל סֵפֶר לְאַל
וְלֹא נִשְׁאַר בּוֹ מְאוּם עַל מְכוֹנוֹ.

לֹא זוֹ הַדֶּרֶךְ.

דִּבְרֵי דַנְטֶה וְגֵיטֶה סְתוּמִים,
בְּרֹב מְקוֹמוֹת אֵין לָהֶם פֵּשֶׁר;
הֲכִי יֶעֱרַב לֵב הַחַרְטֻמִּים
לְהַתִּיר בְּתִקּוּנִים הַקֶּשֶׁר?

נֵס בְּבָאֲלָה וְיוֹרוּךְ.

נֵס נָא זֹאת, בֶּן בּוּז וְחֵפֶר!
אִם מַכָּתְךָ לֹא תְהִי אֲנוּשָׁה;
וְאֵיךְ תָּהִין לְשַׁנּוֹת „הַסֵּפֶר”
וּלְהָרְסוֹ עִם מֵצַח נְחוּשָׁה?

---

[1] שמעו נא שמוע את אשר כתב שמחה אשר ווייסמאנן במחברתו, דף ׳ סימן ב, והתמהו תמהו! אלה הם דבריו מלה במלה: מבואר, כי אמר האדם על הצלע, אשר בנה לו ה׳ ממנה בנין עדי עד, לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת (בראשית ב, כג), ואנחנו עוד לא שמענו, כי נקרא האדם איש. אבל בכתוב נאמר, כי כאשר הפיל ה׳ תרדמה על האדם לקח אחת מצלעותיו ויסגר בשר תחתנה (שם כא) ובשר היא כנוי לאבר, אשר בהוראתו הראשונה היה איש כנוי לו ונשאר במלכים כמער איש וליות, והיה כתוב איפה ויסגר איש תחתנה. ולכן קרא אדם עזרו אשה כי מאיש ממקום ששם האבר לקחה זאת, ומחטאת ההעתקה נכתב בשר תחת איש עד כאן לשונו, אשר מרחיב בזדונו וברוב גאונו, יען איש (לפי פירושו) ארוך אינו ובטפשותו אסונו. במטותא בעי מינך, קורא יקר, שתלעיס עוד פעם אחת את צוף דבש אמרי נועם של המחבר המחודד הזה, ושתבדוק אותך אחר כך בשבע בדיקות, אם נמצא אבר או בשר או איש שלך במקום הצלע, מאחר שנעשית ונולדת בדמותו של אדם הראשון ואבריך כולם, מראש עד הזנב, דומים לשלו ונמצאים במקום שוה מאז ועד עתה; ואם תמצא, אפילו אחד מן כלל מין האנושי, כי כנים דברי המחבר, אז תקע בשופר גדול והשמיע לעם הזה ולעם נולד את החידוש הנפלא, שיצא מעטו של ווייסמאנן.

שַׁאֲלָה לְמוֹתָר.

אַךְ לָמָּה כָּכָה אֶשְׁאָלָה ??
מִנְהָגוֹ מִנְהַג אִישׁ רוּחַ.
סָר שִׂכְלוֹ, רוּחוֹ חֻבָּלָה,
וּבְכֵן פִּיו בְּרָעָה שָׁלוּחַ.

כְּסִילוּת.

בְּכָתְבוֹ „הַשֵּׁם" בְּאֵין מוֹנֵעַ,
לֹא פָּנָיו מֵרְתֵת יֶחֱוָרוּ[1],
כִּי הַחֲכָמִים — זֹאת יוֹדֵעַ —
„אֵין שׁוֹטֶה נִפְגָּע" אָמָרוּ.

חֲתִימָה.

הֶאֱרַכְתִּי בִּכְסִיל רַב מָדַי,
וְעַתָּה אָסוּרָה מֵעָלָיו.
יָשָׁר יְהֻלַּל, כִּי דְבָרוֹ חַי,
וְהַמְעַקֵּשׁ יְחֻלַּל בִּגְלָלָיו.

---

[1] את השם הקדוש של ארבע אותיות כותב תמיד במילואו למרות רוח של כל עם ישראל, אשר לא יהין לנשת אל הקדש על דרך זה; ואת כל אלה הוא רק עושה כדי להראות, שרוחו אמיץ (dass er ein starker Geist ist) ולא יירא מפני כל.

חֻרְבָּן חָדָשׁ.

יִרְמְיָהוּ! אַב הַקִּינוֹת! מִכָּל מַכְאוֹב הֵד וָעֵד,
וְאַתֶּם שָׁרֵי הַצִּיּוֹנִים, יוֹדְעֵי תַּנּוֹת עַל הָאֵיד,
הֱיוּ נָא עִמִּי הַיּוֹם, עַתָּה, עֵת מִצְעָדֵי פֹּה אָרִימָה
אֶל הַקְּהִלּוֹת, אֲשֶׁר בַּפְּרָזוֹת, וְעַל מַפַּלְתָּם בְּקוֹל אֲהִימָה.

אֶל הַקְּהִלּוֹת, אֲשֶׁר הֵנִיסוּ אֶל קִרְבָּנָה אֶת הַצְּבִי,
צְבִי הַמּוּסָר, אַחֲרֵי הָלַךְ יְשֻׁרוּן לִפְנֵי צָר בַּשְּׁבִי,
אֶל הַקְּהִלּוֹת, שָׁמְרוּ תוֹרָה, הַמְּזֻקֶּקֶת שִׁבְעָתַיִם,
אַחֲרֵי אֵל עַל אַחַת שֶׁבַע יִסַּר חַטַּאת יְרוּשָׁלָיִם.

כְּתוּגַת בַּעַל, יַעֲזוֹב אִשְׁתּוֹ, כְּלִילַת יֹפִי, יַעֲלַת חֵן,
לְמַעַן יֶעְשַׁר בַּמֶּרְחַקִּים, תִּמְצָא יָדוֹ הוֹן בָּכֵן,
וְעֵת כִּי יָשׁוּב יִרְאֶה אֹתָהּ דַּלָּה, רָזָה, חַסְרַת כֹּחַ!
אָזְנוֹ תִשְׁמַע אֵיךְ תִּתְחַנֵּן: מָוֶת רַחוּם, פְּקַח הַקּוֹחַ!

וּכְמוֹ תוּגַת אִכָּר, רָאָה תְמוֹל שָׂדֵהוּ מָלֵא בָר,
צֹאן וּבָקָר, סוּס וָעִזִּים, רָעוּ יַחְדָּו עַל הַכָּר,
וּמִמָּחֳרָת יוֹם זֶה יִרְאֶה, כִּי הַמַּבּוּל פָּרַץ פֶּרֶץ,
הֵצִיף, הִשְׁחִית כָּל קִנְיָנוֹ, שָׁטַף, קָטַף סְפִיחֵי אֶרֶץ,

כֵּן תּוּגָתִי וְכֵן מַכְאוֹבִי עֵת לַקְּהִלּוֹת לִבִּי עֵר,
לָהֵן, אֲשֶׁר מִקֶּדֶם שָׂמוּ עַל יִשְׂרָאֵל הוֹד וּפְאֵר,
יַעַן גָּלָה כְּבוֹדָן עַתָּה וְאוֹצְרוֹת הוֹדָן הָהּ! נָשַׁפוּ,
יַעַן קוֹלוֹת גִּיל וְרִנָּה חָדְלוּ שָׁמָּה, סָפוּ, פַּסּוּ.

שַׁמָּה תִּשְׁכֹּן בְּתוֹךְ הָרְחוֹבוֹת וּמִבַּיִת יָצִיץ שֹׁד,
עַל סַף דֶּלֶת הוֹזֶה כֶּלֶב וַעֲדַת חֲתוּלִים תַּמְתִּיק סוֹד,
גַּם הַשְּׂמָמִית תֶּאֱרוֹג חוּטִים, תִּתְפֹּשׂ זְבוּבִים בְּאֵין מַפְרִיעַ,
לַשְׁבִּית אֶת מְנוּחָתָם רֶגַע אֵין גַּם אֶחָד יָד יָנִיעַ.

כִּי הַשְּׁנַיִם, יְחִיוּ קְהִלָּה וַאֲשֶׁר עֲלֵיהֶם שְׁלוֹם הָעִיר
יִסֹּב תָּמִיד, מִבְּלִי הֶרֶף, כְּמוֹ הַדֶּלֶת עַל הַצִּיר,
פֹּה יִפָּקֵד הָהּ! מוֹשָׁבָם, מְלָאכָה אֵין פֹּה וּמַרְכֹּלֶת,
לֹא מֵעֲצְלוּת, אֲשֶׁר מוֹשֶׁלֶת, כִּי אִם מֵחֶסְרוֹן הַיְכֹלֶת.

רְאוּ פֹּה גְּבָרִים אֵיךְ נִצָּבִים כְּאֶבֶן דּוּמָם, כְּפוּפֵי רֹאשׁ,
וְשָׁם אֵיךְ מַבַּט נָשִׁים יֹאמַר: מְנַת חֶלְקֵנוּ לַעֲנָה, רוֹשׁ,
זֶה וָזֶה יָדַיִם חוֹבֵק, שָׁוְא כָּל עָמָל הוֹן לָרֶשֶׁת,
עֹנִי לָכַד אֶת הַקְּהִלּוֹת, עַל כֹּל פָּרַשׂ רֵישׁ הָרֶשֶׁת.

אִם אַשְׁמְאִילָה אִם אֵימִינָה, שָׁם לֹא יֹאמַר רַק הָרַב
וְרַק הַחַזָּן וְרַק הַשַּׁמָּשׁ, כִּי גַם כָּל הָעֵדָה: הַב!
לְהָבִיא צָרְכֵי יָחִיד, קְהִלָּה, שָׁמָּה אֵין הַיָּד מַשֶּׂגֶת,
יַעַן כִּי הַבְּרָכָה יוֹם יוֹם אָחוֹר תֵּלֵךְ גַּם נוֹסֶגֶת.

דּוֹרְשֵׁי בֵּית הַתְּפִלָּה מִזְעָר, וְאֵלֶּה רַק מִדַּלַּת עָם,
נָגִיד, אֲשֶׁר לוֹ עַפְרוֹת זָהָב, לֹא יֵרָאֶה, יָבֹא שָׁם,
נְדָבָה, נֶדֶר לְחֶבְרָה רָמָה בִּפִי הַמְּבָרֵךְ לֹא יוֹדִיעַ,
כָּל הַקְּרוּאִים עֵדִים אִלְּמִים, פֹּה אֶל מַלְכוּת רֵישׁ הִגִּיעַ.

קוֹל בַּחוּרִים בְּבֵית הַמִּדְרָשׁ לֹא יִשָּׁמַע כְּמוֹ מֵאָז,
מֵבִין אֵין שָׁם, אוֹר יוֹפִיעַ בְּתוֹרַת אֵל חַי עַל הָרָז,
חוֹקֵר גַּם כֵּן עוֹד לֹא נִמְצָא, לְאַלֵּף חָכְמָה, בִּין וָדַעַת,
נָסוּ יַחְדָּו, הִפְנוּ עֹרֶף, יַעַן אֵין שָׁם יַד מוֹשַׁעַת.

חִיל וָרַעַד בִּי יָבֹאוּ, עֵת כִּי אֶרְאֶה תְּמוּנָה זֹאת
מִן הַקְּהִלּוֹת, אֲשֶׁר מִלְּפָנִים בְּהוֹדָן הָיוּ לְמוֹפֵת, אוֹת,
לַחֲקוֹר אֶת סִבָּתָהּ אָחִישׁ, לְבָאֵר אֹתָהּ בְּדִבְרֵי טַעַם,
חִידָה הִיא, לֹא אֵדַע פִּשְׁרָהּ, נֶעֱלַם מִנִּי סוֹד הַזַּעַם.

אַחַי! אִמְרוּ לְהַנִּקְבָּצִים, הוֹאִילוּ נָא וְאִמְרוּ לִי:
הַאִם אֶת הוֹד קְהִלּוֹתֵיכֶם שָׂאָה, בָּלַע שַׁחַת בְּלִי?
הֶאָכְלָה אֵשׁ יְגִיעַ כַּפְּכֶם אוֹ קְרָב הֵסֵב אֶת הַשָּׁבֶר?
הִמְעִיט רָעָב אֶת מִסְפַּרְכֶם אוֹ זֹאת פְּעֻלַּת קֶטֶב, דָּבֶר?

אֵי הַנַּעֲנֻגִים, אֲשֶׁר פֹּה מִהֲרוּ לְפָנִים סָרִין, שִׂישׂ וַחֲגוֹר?
וְהַשְּׁלֵחִים אֵיפוֹא הֵמָּה, אֲשֶׁר בָּתֵּיהֶם מָלֵא סְגוֹר?
אֵי נְדִיבֵיכֶם, לְנֶשֶׁךְ עֲנִי הָיוּ תָּמִיד נְחַשׁ הַנְּחֹשֶׁת,
וְכָל הַנֹּשֵׁךְ, רָאָה אֹתָם, חַי בָּהֶם בְּלִי בּוּז וּבֹשֶׁת?

„שִׁמְעָה דְבָרַי, יַעֲנֶה יָשִׁישׁ, אֲאַלֶּפְךָ אֹתְךָ, אַתָּה זָר!
„לֹא שָׁמַעְנוּ תְּרוּעַת לֶחֶם, פֹּה לֹא עָבַר צַר וָעָר,
„רְכוּשׁ וְקִנְיָן אֵשׁ לֹא אָכְלָה, אֵשׁ לֶהָבוֹת, אֵשׁ נֻפָּחַת,
„מִסְפַּר קָטָן תּוֹשָׁבֵינוּ לֹא הֵסַבּוּ בוֹר וָשָׁחַת.

„הָרַע בְּמָקוֹם אַחֵר מוּנָח. כָּל עִיר גְּדוֹלָה עָרְבָה קְרָב
„הָהּ! נֶגְהֵנוּ, וְעַל כָּלְנָה בִּירַת קִרְיַת מֶלֶךְ רָב.
„מֵהֶן נִבְלְעוּ מַחְמַדֵּינוּ כְּמוֹ הָאֹכֶל מִן הַלּוֹעַ,
„לָהֶן בָּרְחוּ מְטוֹבֵינוּ נָגִיד, נָדִיב, שַׂר וָשׁוֹעַ.

„יֵשׁ מִין דָּגִים, דַּג מָלוּחַ, לְעִתִּים שׁוֹנִים הִרְבּוּ זוֹ,
„לִשְׂחוֹת גְּדוּדִים לְמָקוֹם אֶחָד, וְלֹא יֵדַע כִּי בְנַפְשׁוֹ הוּא,
„הֲמוֹן הַדַּיָּגִים יֶאֱרוֹב עָלָיו, יָכִין, יִפְרוֹשׂ לוֹ מִכְמֹרֶת,
„חִישׁ וּמַהֵר נוֹצָר, נִלְכָּד, כֶּאֱכוֹל לַהַב אֶת הַנְּעֹרֶת.

„כֵּן בְּנֵי עַמִּי הוֹלְכִים עַתָּה, כְּמוֹ הַנְּחָלִים אֶל הַיָּם,
„לְמָקוֹם אֶחָד, לְקִרְיַת מָשׂוֹשׂ, תְּכַלֶּה רֶשַׁע עַם הַתָּם.
„עַל כָּל פִּנָּה שָׁם יֶאֶרְבוּ פִּגְעֵי גֵוָה, פִּגְעֵי נֶפֶשׁ,
„עַד אַרְגִּיעָה בָּשָׂר, רוּחַ, נִשְׁקָעִים שָׁם בַּטִּיט, בָּרֶפֶשׁ.

„לְעִיר הַגְּדוֹלָה הוֹלְכִים, נָעִים, מְלֵאָה חֹנֶף, תַּרְמִית, תּוֹךְ,
„אֲשֶׁר יוֹשְׁבֶיהָ בָּהּ יִמַּקּוּ מֵהִתְעַנֵּג וּמֵרֹךְ,
„לְעִיר הַגְּדוֹלָה, בָּהּ רַק עוֹשִׂים הַכֹּל מִפְּנֵי מַרְאִית עַיִן,
„בְּמַתַּת שֶׁקֶר בָּהּ יִתְהַלְּלוּ, נְשִׂיאִים, רוּחַ וְגֶשֶׁם אָיִן.

„לְעִיר הַגְּדוֹלָה, לְקִרְיַת מֶלֶךְ, בָּהּ הַמּוּסָר וְיִרְאַת אֵל,
„חִישׁ יַעֲבוֹרוּ גַּם יַחֲלוֹפוּ כַּחֲלוֹם, כְּבָרָק, כְּמוֹ הַצֵּל,
„לְעִיר הַגְּדוֹלָה, אֲשֶׁר תַּגְבִּיהַּ עַל הַכִּסֵּא הָאִוֶּלֶת,
„תְּחַלֵּל עֲנָוָה, תְּהַלֵּל גֵּאָה, וְלָהּ נוֹתֶנֶת יַד מוֹשֶׁלֶת.

„לְעִיר הַגְּדוֹלָה, לָהּ רַב כֶּסֶף לְהֶבֶל הַרְבֵּה, לְמֵרוּץ סוּס,
„לְאֶתְנַן זוֹנָה, לְבָתֵּי מִשְׂחָק, וְלֹא לַדָּל כִּי יִקְרָא: חוּס!
„לְעִיר הַגְּדוֹלָה, תַּחְשׁוֹב אָדָם לִדְגֵי יַם וּלְתַבְנִית רֶמֶשׂ,
„יִחְיֶה, יָמוּת, מִי בָּהּ יָחוּשׁ? בָּהּ הַחֶסֶד יַהֲלוֹךְ תֶּמֶס.

„לְעִיר הַגְּדוֹלָה, אֲשֶׁר רַק תַּבִּיט עַל הַמַּרְאֶה, עַל הַמָּר,
„אֲשֶׁר, עֵת יִקָּבְצוּ שָׂרִים, שָׂרוֹת, אָז רַק תִּפְתַּח אֶת הַיָּד,
„לְעִיר הַגְּדוֹלָה, אֲשֶׁר לִפְעָמִים לַדָּל הִיא גַּם כֵּן מָעוֹז, סֶלַע,
„אָכֵן רַק אִם אוֹפַן רֶכֶב רִצֵּץ רֹאשׁ לוֹ אוֹ הַצָּלַע.

„שָׁמָּה הָלְכוּ חֵיל הַנְּדִיבִים, חֵיל הַנְּגִידִים, לוֹבְשֵׁי שֵׁשׁ,
„זָהָבָם, כַּסְפָּם לָקְחוּ עִמָּם, וּפֹה נִשְׁאַר רַק הָרֵישׁ.
„שָׁמָּה יֵשְׁבוּ בְּחוּצוֹת שׁוֹנוֹת, בְּבָתִּים רָמִים, בְּרוֹב תִּפְאֶרֶת,
„וְאֵינָם חוֹלִים לְעִיר מוֹלַדְתָּם, עַל מַפַּלְתָּהּ הִי עוֹרֶרֶת.

„שָׁמָּה חֶסֶד מִן הַגּוֹיִם לָמְדוּ הֵיטֵב, עַד בְּלִי דָי,
„בְּחֶסֶד לְאֻמִּים בָּנוּ בָתִּים, בָּתֵּי אֻלְמִים, בָּתֵּי דְוַי,
„הֲרַק לְאֵלֶּם, לַפִּסֵּחַ נָאֶה עֶזְרָה, בְּאָמְרָם: הָבוּ!?
„בַּקְּרוּ גַּם בֵּית חוֹלִים בְּרִיאִים, וְסַעֲדוּ לִבָּם עֵת יִרְעָבוּ.

„טוֹב הַדָּבָר, עֵת כִּי תִבְנוּ בָתֵּי מַחְסֶה כְּאַוַּת לֵב,
„רַק אַל תִּשְׁכְּחוּ גַּם אֶת אֵלֶּה, בְּסֵתֶר יִשְׂאוּ אֶת הַכְּאֵב,
„אִם לֶעָנִי, מֵת בָּרָעָב, תִּתְּנוּ חִנָּם אֲחֻזַּת קֶבֶר,
„תְּנוּ גַם מָזוֹן בְּעוֹדוֹ חַי הוּא, לְבַל מַעֲשֵׂהוּ יָהִישׁ דָּבֶר.

„אַל נָא תֹאמְרוּ אֵלָיו תָּמִיד: לְמוֹד מְנִמְלָה, לֵךְ וַעֲבוֹד!
„אַחֲרֵי אֲשֶׁר לֹא קָנָה, לָמַד זֹאת בִּנְעוּרָיו, בִּימֵי רִקּוּד.
„הִתְחַבְּרוּ אַתֶּם אֶת הַמְּלָאכָה עַתָּה, עֵת גּוֹרַלְכֶם אֻשַּׁר,
„לְמַעַן תִּהְיֶה לְעֶזְרָה לָכֶם בְּיוֹם תִּוָּרֵשׁוּ, יָעוּף עֹשֶׁר?

„אַל תַּכְבִּירוּ מִלִּין קָשִׁים, אַל תִּשְׁפֹּטוּ בְּשֶׁטֶף אָף!
„דְּעוּ! הַגֶּבֶר, מְלָאכָה לָמַד, פִּיו לֹא יִפְתַּח וְיוֹשִׁיט כַּף.
„כָּל אִישׁ וָאִישׁ, אֲשֶׁר יוּלַד, לוֹ יֵשׁ חֵלֶק כָּבוֹד, בֹּשֶׁת,
„וְרַק הָרָעָב יַשְׁחִית אֹתָם כְּמוֹ הַחֶלְאָה אֶת הַנְּחֹשֶׁת.

„אִישׁ מִמֶּנּוּ בָּא הָעִירָה, לְחַלּוֹת שָׁמָּה פְּנֵי הַגְּבִיר,
„וּמִמְּשָׁרְתָיו נִדְחַף מַטָּה, בְּתֻתָּם עָלָיו קוֹל כִּכְפִיר,
„הַדַּל בָּכָה, יַעַן יָבֵשׁ עֵץ תִּקְוָתוֹ עִם יוֹנַקְתּוֹ,
„אַךְ גַּם שָׂמַח שִׂמְחָה גְדוֹלָה, כִּי לֹא נִשְׁבְּרָה שָׁם מַפְרַקְתּוֹ.

„הֲיַעֲמוֹד צָמֵא עַל בְּאֵר מַיִם וְהוּא לֹא יִשְׁתֶּה מִן הַדְּלִי?
„קֻפַּת קָהָל בְּאֵר הִנֶּה, וְלָהּ חִישׁ יֹאמַר הַדָּל: עֲלִי!
„שְׁלֹשָׁה יָמִים עַל הַחֲלֻקָּה יְחַכֶּה קוֹדֵר, בְּצוֹם וָאֵבֶל,
„וְאַחַר שְׁלֹשָׁה יָמִים יִתְּנוּ שְׁלֹשָׁה זְהוּבִים לוֹ לְהֶבֶל.

„אוֹי אֶל חֶרְפָּה, אוֹי אֶל בּוּשָׁה! סַפְּרוּ זֹאת בָּהָר, בַּגַּיְא:
„חֵלֶב, חֶמְאָה כָּל הַקְּהִלּוֹת שְׁלֹשָׁה זְהוּבִים תִּתֵּן שַׁי,
„תִּכְתּוֹב שֵׁם הַדַּל בַּסֵּפֶר, תָּכִין לוֹ הַגִּיל, הַנַּחַת,
„כִּי רַק אַחַר שָׁנָה תְמִימָה יָכוֹל לָשׁוּב שָׁם לָקַחַת".

כָּלוּ דִּבְרֵי יָשִׁישׁ נִכְבָּד, קוֹלוֹ לֹא יַשְׁמִיעַ עוֹד,
אַחַר אֲשֶׁר עַל דְּבַר הַקְּהִלּוֹת גִּלָּה בֵּאֵר לִי הַסּוֹד.
דִּמְעָה תֵּרֵד עַל הַזָּקָן, לְבְנַת זְקָנוֹ, מְלֹא הַהֶדֶר,
יֶאֱנַח פַּעַם וְעוֹד פַּעֲמַיִם, וַיַּסְתִּיר פָּנָיו בְּתוֹךְ הָאָדֶר.

קוֹל מֵעַל חֲשַׁבְתִּי הַקָּשֵׁב, קָרָא: „אֶת נַעַלְךָ שַׁל!
כִּי הַמָּקוֹם, עָלָיו תַּעֲמוֹד, קָדוֹשׁ הוּא וָטוֹב כַּטָּל.
נָבִיא דִּבֵּר פֹּה אֵלֶיךָ כְּמוֹ מִלְּפָנִים, בְּיוֹם הַזַּעַם,
שָׁם עַל נִינְוֵה, עִיר הַגְּדוֹלָה, דִּבֵּר נָבִיא בְּסֵתֶר רַעַם.

קִרְיַת מֶלֶךְ הֲכִי תָּשׁוּבִי אֶל אֵל בְּנִינְוֵה חִישׁ גַּם אָתְּ?
תָּשִׁיבִי שֶׁלָּלֵךְ לַקְּהִלּוֹת, תְּאַמֵּץ עָנִי, רֹאשׁוֹ מָט?
לִרְאוֹת אֵלֶּה שָׁוְא תִּקְוָתִי, כִּי שַׂעֲרוֹתַי כְּבָר הִלְבִּינוּ,
אוֹחִיל, כִּי עָלַיִךְ בָּנַי אַחֲרֵי מוֹתִי לְטוֹב יָדִינוּ.

מאיר קאהן ביסטריטץ.

O. H. Schorr's

talmudische Exegesen

(dargestellt in dessen Jahresberichten „Hachaluz")

auf ihren wissenschaftlichen Gehalt

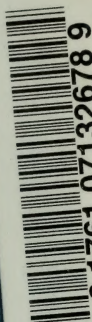
kritisch untersucht und beleuchtet

von

Majer Kohn Bistritz.

Verlag des Verfassers.

Pressburg,
Druck von Löwy & Alkalay.
1888.


3 1761 07132678 9